





مجلة علمية سنوية محكمة تعنى بالدراسات العقدية والأبحاث الكلامية الأشعرية

العدد السادس / محرم 1442هـ - شتنبر 2020م / ثمن البيع: 30 درهما

في هذا العدد



علم الكلام الأشعري وعلاقته بالعلوم

1- العلوم الشرعية

حسبي الله
أشعريا

بسم الله الرحمن الرحيم

الإبانة

مجلة علمية سنوية محكمة تعنى بالدراسات
العقدية والأبحاث الكلامية الأشعرية

العدد السادس: محرم 1442هـ/ شتنبر 2020م

تصدر عن:
مركز أبي الحسن الأشعري
للدراسات والبحوث العقدية

شارع الجيش الملكي، إقامة هنية1، الطابق8، رقم 26 - تطوان
الهاتف والفاكس: 67 97 99 39 05 (212+)
الموقع الإلكتروني: rabiakida@gmail.com

التابع لـ:
المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

شارع لعلو، لوداية - الرباط
الهاتف والفاكس: 85 15 70 37 05 (212+)
الموقع الإلكتروني: www.arrabita.ma

ملف العدد:

علم الكلام الأشعري وعلاقته بالعلوم

1- العلوم الشرعية

قواعد النشر بالمجلة

- يشترط أن يكون الباحث ملتحفا بلفافة الموضوعية، مجتنبا أسلوب التجريح والقذف للمخالفين.
- أن يكون البحث مطبوعا بالجدة والطرافة مبتكرا وأصيلا، وألا يكون مستلا من أبحاث أو رسائل جامعية سابقة.
- أن يكون البحث في إطار المجال المعرفي المحدد في المجلة.
- أن يراعي في كتابته للبحث الأصول العلمية المتعارف عليها، وبخاصة فيما يتعلق بالتوثيق، والمصادر والمراجع في نهاية البحث.
- إذا كان البحث تحقيقا لمخطوط، فينبغي على الباحث إرسال نسخة من المخطوط المعتمد من أجل تيسير أعمال المقابلة والتصحيح.
- يُرسل البحث، مطبوعا مصححا، إلى إدارة المجلة في نسختين إلكترونيتين، إحداهما بصيغة (Word) وأخرى بصيغة (PDF) على البريد الإلكتروني للمجلة.
- يلزم كتابة البحوث بخط (Traditional arabic) قياس: 16 للأصل، و14 للحواشي، أو خط (LOTUS LINOTYPE) قياس: 14 للأصل، و12 للحواشي.
- يشترط إرسال نبذة وجيزة عن سيرة الباحث العلمية ودرجته وعنوانه وصورته الشخصية.
- ويشترط أن يقوم الباحث بأخذ مقترحات اللجنة المسؤولة عن مراجعة بحثه، بعين الاعتبار عند تصحيح البحث بعد إرسالها إليه.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة أو ضمن كتاب بلغته الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ملاحظات:

- تعطى الأولوية في النشر للبحوث والدراسات والمقالات العقدية والفكرية التي تعالج التجديد الفكري والعقدي بالغرب الإسلامي.
- تخضع البحوث المقدمة للنشر (الخاصة بملف العدد) إلى عملية تدقيق تحكيمية من قبل لجنة علمية متخصصة مكلفة بهذا الشأن على نحو سري.
- يخضع تسلسل المواد في المجلة لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة للترتيب بمؤهلات الباحثين أو مراكزهم.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء تم نشرها أم لم تنشر.

الآراء والمضامين والمواد المنشورة بالمجلة لا تعكس بالضرورة وجهة نظر الرابطة والمركز

ترسل البحوث والدراسات باسم رئيس التحرير: شارع الجيش الملكي، إقامة هنية1، الطابق8، رقم 26 - تطوان.
البريد الإلكتروني: rabiakida@gmail.com / الهاتف: 67 97 99 39 05



رقم الإيداع القانوني: 2013 PE 0051

ردمد: 2335 - 9935

الإخراج الفني: مريم أكورام

الطبع والتوزيع: مطبعة المعارف الجديدة - الرباط

محتويات العدد

كلمة مدير المجلة

الدكتور أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

لا يخفى على الناظر في تحريرات المتكلمين ، أن من أنفس ما قرروه، كامن في **مقدماتهم النظرية**، والتي نقف فيها على فلسفة العلوم، وفقهها، وأصولها العامة، وهو ما جعل هذا المبحث ذا الصلة بتكاملية العلوم عند المتكلمين، يحتل مكانة جوهرية في بناء المعرفة الإسلامية، ويشكل منها جانبا تأسيسيا بالغ الأهمية، فالمنظومة الكلامية قد استبطنت النظر في مجمل العلوم لمقتضيات استدلالية، أوجبها الحِجَاجُ مع مختلف الحقول المعرفية بكل مراتبها، القطعية والظنية.

والدارس للعلوم في الفضاء الإسلامي، يقف على وجود وحدة إبستيمولوجية كلية، تربط بينها جميعها، وهي وحدة تفَطَّن لها علماؤنا في نعتهم للنظر الكلامي بالعلم الكلي، لكونه يجمع بتكامل متنوِّع، لَبِنَاتِ النسق المعرفي، حيث يقف الدارس لمتون وأنظار المتكلمين، على الفقه والحديث والأصول، والفلسفة، والطبيعيات، والمنطقيات، والنفسانيات، وغيرها من أضرب المعرفة النقلية والعقلية والشرعية، وكل هذه العلوم المقصودة بأنواعها، وعلوم الوسيلة بألوانها - بحسب تقسيم أبي المواهب اليوسي رحمه الله (ت.1102)- تصير متصلة ومسوقة ببعد وظيفي صريح.

إن هذا البعد هو المُوجِّهُ للإدراك الكلي، الذي يعطي لعلوم الوحي وحدتها، ويمدّها بما يحفظ معقوليتها التكاملية من جانب الاتساق، فمبحث الإلهيات وممهداته العقلية، أنموذج يؤسس لنظرية الحقيقة، بمجمل مرتكزاتها المعرفية، وتجلياتها النظرية، ودلائل النبوة أنموذجٌ يؤسس لنظرية العمل، بمختلف فروعه السلوكية والأخلاقية، واليومُ الآخِرُ يؤسس لنظرية الاستحقاق والجزاء، وما يأمله

الإنسان، بكل مناحيه القيمية والمعيارية.

وإذا كان سياقنا الراهن يعاني من تجزئة المعرفة، وفصل بعض العلوم عن بعض، فإن النظر الإبستيمولوجي المسنود بالدين، في صيغته التوحيدية، يسدّ بحمد الله هذه الفجوات، ولعل هذه المقاربة التكاملية، التي تمكننا من التجسير والتركيب في إطار الرؤية الكلية، هي ما نبّه إليه علماؤنا الأجلاء، في معرض رفضهم للتفاضل بين العلوم، وتأكيدهم على الإناطة بمعيار العمل والتزكية الروحية، والنماء الأخلاقي، وارتفاق الناس وانتفاعهم، في استمداد تكاملي من كافة العلوم.

واستنادا لما سبق، فقد سعت مجلة الإبانة في هذا العدد إلى الإجابة عن بعض الإشكالات، المتعلقة بفحص واختبار ومعالجة علاقة علم الكلام بالعلوم الأخرى، تحت ضوء مقولة التكامل، ونأمل أن تكون هذه البحوث، مستحثة لأنظار القراء ومحفزة لهم من أجل تطوير وإغناء هذا الموضوع المفصلي، وفتحه على آفاق أرحب، وإمكانات أوسع، تسهم في شق طريقنا للنهوض العلمي المبصر بإذن الله تعالى.

أتمنى لقرائنا الأعزاء، إبحاراً مُثمِراً، في طوايا هذا العدد المبارك.

ملف العـــدد

علم الكلام الأشعري وعلاقته بالعلوم

1- العلوم الشرعية

علم الكلام وتصنيف العلوم: العلائق والاتجاهات
- الجزء الأول-

د. جمال علال البختي
جامعة عبد المالك السعدي - تطوان
رئيس تحرير المجلة

تتقصد هاته الدراسة، من منظور **"علم تصنيف العلوم"**، إلقاء الضوء على موقع علم الكلام داخل خارطة العلوم إبان ظهوره ثم في مراحل انتشاره في العصر الوسيط. ولتحقيق هذا المقصد كان لا بد من المرور من محطات تمهيدية من شأنها أن تبين عن المقصود من تصنيف العلوم، وإرهاصات نشوء هذا "العلم" وأهميته، ومعايير ترتيب العلوم وتصنيفها، ومراجعة مفاهيم ومواقف تتعلق بـ**"علم الكلام"** ومرتبته ضمن قوائم العلوم المختلفة، مع رَوْم الكشف عن أبعاد مطوية تستبطنها العمليات التصنيفية لدى الفلاسفة والمنظرين في القديم والحديث. هذا، في أفق الظفر بوجوه العلاقات الممكنة بين علم الكلام وباقي العلوم من خلال التركيز على منزلة علم الكلام بالنسبة إليها؛

فإذا كان اهتمام المسلمين بالجانب الإحصائي والتنظيمي للعلوم قد نشأ أولا في التربة الفلسفية المستمدة خصوصا من التراث **اليوناني** متأثرة بنظره إلى العلوم - فضلا عن التفاعل مع إفرازات الواقع الإسلامي - لم يكن هنالك بد من التوقف عند تحليل الأبعاد المتعلقة بالعمليات الإحصائية والتصنيفية للعلوم عبر المسار التاريخي في الفكرين الإغريقي والعربي، وذلك قبل بسط الكلام في المناهج والغايات التي حكمت العمليات التنظيمية المذكورة أثناء تكوُّن علم تصنيف العلوم عند المسلمين ونضج مسالكه.

ومن لوازم هذه التوطئة متابعةُ أطوار تطور العلوم إجمالا بالإلماع إلى التحولات التي صبغت ظهورها وترتيبها وتطورها في حضارتين مختلفتين من حيث منابتها وفضاءات تحركها وعوامل نموها مع العناية بتقسيمات المدارس لها قبل استوائها على الصورة التي نراها عليه اليوم وهي في أرقى أحوالها. كما لزم أيضا مباحثة العمل الإبداعي العربي/ الإسلامي في التنظير لترتيب العلوم وتقسيمها وتصنيفها عبر التاريخ اهتماما بالرجال المنظرين وانتهاء بالاتجاهات العامة التي استقر البعد المنهجي على قواعدها ومسالكها في البناء التنظيمي للعلوم والربط التكاملي بينها خدمة للهدف العام من فن تصنيف العلوم.

أما **علم الكلام** الباحث في الجانب العقدي وفي الميتافيزيقا عموما - وهو مقصودنا الأكبر من هذه الدراسة - فتطرح بخصوصه وفي علاقاته بالعلوم المختلفة جملة من الأسئلة نذكر منها: في جانب النشأة كيف يأتي ترتيبه بين علوم المسلمين؟ وما هي العلوم التي سبقته إلى الظهور والانتشار؟ وما هي السياقات التاريخية والعلمية التي فعلت فعلها في ظهور هذا العلم؟ وهل يمكن عدّ **علم الكلام** علما شرعيا محضا؟ وإذا كانت المضامين التوقيفية الثابتة في **علم الكلام** تدفع إلى تصنيفه التصنيف الشرعي، فكيف نجد للمرتكزات المنهجية وللمكونات التوليفية للعلم اللصيقة بالأدوات اللغوية والمقدمات العقلية والفلسفية والاستدلالات المنطقية عموما مكانا عنده في عوالم العلوم الأخرى طبيعية وتاريخية وفلسفية؟ وإذا كان **علم الكلام** في عمقه الإيديولوجي يشكل البنية الخلفية للموجّهات الفكرية والعلمية لمعظم العلوم فهل يسمح هذا بوضعه على رأس هرم العلوم الإسلامية؟ ومن حيث الأبعاد البيداغوجية كيف يصنف **علم الكلام** ضمن العلوم المتعددة أخذا بالنظر الجوانب الديداكتيكية والتنظيمية في بعدها التعليمي والعلمي؟

- مدخل تمهيدي:

إن التأليف في أقسام العلوم وتصنيفها من أهم مواضيع فلسفة العلوم[1] التي أثارت اهتمام العلماء والباحثين منذ القدم، ولذلك قام الكثير من الفلاسفة بتقديم منظومات معرفية شاملة على هذا الصعيد، لتكون آلية علمية ومنهجية في الإحصاء والترتيب والتصنيف. فعلم تصنيف العلوم إذن ليس علما جديدا مستحدثا، بل هو اجتهاد قديم متسلسل الحلقات. والمقصود بـ**"الآلية التصنيفية أو الترتيبية أو الإحصائية للعلوم"** ذلك المجهود الذي يقوم به العقل البشري لإحصاء وتصنيف وتنظيم وترتيب المعارف والعلوم بشكل هرمي[2]، وهي - أي الآلية - ليست **علما وصفيًا** يكتفي فقط بعَدِّ وإحصاء مُخرجات المعرفة البشرية، ثم يُتْبِعها بالترتيب مقدما تقريرا للناس يُعرِّفهم بما سُطِّر وكُتِب ليُؤَسس عليه ما يُستقبل في إطار التطور المعرفي الإنساني العام، بل هي فن يحمل في طياته التقريرية الظاهرة هدفًا **بيداغوجيا** يتمثل في تسهيل وتيسير عملية التعليم والتعلّم، وتحديد موقع كل علم ضمن بقية الأنساق العلمية الأخرى، كما تحمل **حكما معياريا** يتجلى في اتخاذه من وصف ما كان في واقع العلوم بناءً لما ينبغي أن يكون في توجهات العقل إلى مواضيع المعرفة سواء على المستوى التربوي والبيداغوجي بالإرشاد إلى كيفية استيعاب العلوم وتمثُّلها، أو على المستوى الإبداعي بالتوجيه إلى المستجدات من مناطات الاستكشاف العقلي بحسب ما يقتضيه تقدم الحياة الإنسانية[3]. فضلا عن كون **علم التصنيف** يحيل على مجال يرتبط بـ**"التموقع السياسي"**، ويتعلق بالصراعات الإيديولوجية، من خلال تصويب الذات وتخطيء المخالفين.

ولعل الدافع إلى ظهور هذا العلم هو تطور المعارف نفسها، ثم طبيعة الذهن البشري الذي جُبل على الميل إلى التنظيم والترتيب باعتبار ذلك من أوليات العقل ومن المبادئ المتقدمة في أي عمل ذهني إنساني، فضلا عن كون المشتغلين بالموسوعات العلمية والمنتمين إلى العلوم المختلفة يحتاجون إلى تبيُّن مجال اشتغالهم وتمييزه أو ربطه ببقية العلوم القريبة أو البعيدة من مجالهم؛ فيعرفون بالإحصاء والتصنيف الأصل ويميزونه عن الفرع أو الفروع[4]، كما يُسهِّلون للقُرَّاء والمتابعين فهم النطاق الذي يدور فيه عملهم، ومن ثمة تسهل العملية التنظيمية التى تسعى إلى بناء الفكر، وضبط المعارف في العلم الذي يُبتغى تحصيله لدى المتلقين. ومن هنا يتبين كيف يسعى هذا العلم إلى الكشف عن حدود العلوم ومجالات عملها، وبيان تقاطعاتها، وكذا إلى الوقوف - بصفة عامة - على موجهات إخضاعها لنمط معين في التقسيم والترتيب، بحسب طبيعتها وموضوعاتها وغاياتها[5]. إذ جدير بالذكر أن المعايير والمبادئ الفلسفية والمنطقية الخاصة لكل المتصدين للعمل التصنيفى من الفلاسفة والعلماء يكون لها الأثر الكبير في تقسيمهم للعلوم، لأن كل محاولة تصنيفية رهينة بالإطار التاريخى والثقافي للمرحلة التى تظهر فيها، أو تتأطر بها، ذلك أن كل عمل تصنيفى لا ينفك عن أن يكون صادرا من موقف يعكس جانبا خاصا من جوانب الموقف العام نفسه من علوم العصر[6]. وفي فكرنا الإسلامي تقدمت عدة اقتراحات من طرف عدد من العلماء بحسب فلسفتهم وبناء على اتجاهاتهم العلمية الخاصة وارتباطا ببيئاتهم الثقافية؛ حيث قدموا أنظمة متميزة للعلوم الدينية والعلوم الفلسفية - كما سيظهر في محطات البحث اللاحقة بحول الله -.

أولا: علم تصنيف العلوم عند اليونان:

كان اليونان سباقين إلى الاهتمام بتقسيم وتصنيف العلوم، انطلاقا من الانشغال الفلسفي بـ"**العلوم الطبيعية الفيزيائية**"، و"**العلوم الكيمياوية**"، و"**العلوم البيولوجية**"، وكان قصب السبق في رسم معالم هذا التقليد العلمي **للمدرسة الطبيعية الأيونية**[7] (من خلال فلاسفتها: **طاليس، وأنكسمندر، وأنكسيمانس**)[8]، و**المدرسة الإيلية**[9] (واشتهر من فلاسفتها: **أكزانوفان، وبارمينيدس، وزينون**)[10].

ثم ظهر الاهتمام نظريا بـ"**الفلسفة الرياضية**" مع الفلاسفة **الفيثاغوريين**[11] الذين اهتموا لتفسير متغيرات العالم الخارجي بالأعداد[12]؛ (أي بالمجردات والماهيات). وقد شكلت الفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات، فكانت «مذهب[ا] فلسفي[ا] يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة، وهي [أيضا] مدرسة [تصنيفية] علمية عُنيت بـ: **الرياضة والموسيقى والفلك والطب** [...] وهي هيئة **سياسية** ترمي إلى إقرار النظام في هذه الحياة الدنيا»[13].

ثم اتجه اهتمام اليونانيين بعد ذلك إلى العناية بـ"**علم المنطق**" بغية تحديد القوانين التي يبنى عليها التفكير والاستدلال فأدرج من ثمة ضمن تقسيماتهم الجديدة باعتباره أداة يُتوسل بها لتحقيق أهداف العلوم. كما اهتموا بالإنسان في أبعاده السلوكية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية فظهرت "**العلوم العملية**"[14] التي ركز على العناية بها الفلاسفة **السفسطائيون**[15] - وعلى رأسهم **بروتاغوراس** - حيث أهملوا **الرياضيات والطبيعيات** في التعليم إلا قليلاً، واهتموا بتعليم الفنون التي يحضر فيها **الجدل** والرأي الشخصي النسبي كـ**النحو** و**اللغة** (مع **بروديقوس** خصوصا) و**البلاغة** و**السياسة** (التي تميز فيها **جورجياس**) و**التاريخ** و**الرياضة** و**الفيزياء** (التي تقدم فيها **هيبياس**)[16].

أما عن الفيلسوف الأول **سقراط** (ت.399ق م) وعلاقته بالسفسطائيين فالواقع أنه شاركهم في امتهان التعليم، واهتم **بالإنسان** وركز عليه عندما "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، لكنه اختلف معهم حيث أصبحت قضايا **الأخلاق** تحتل عنده الجانب المتميز، واعتبر بعض القواعد مطلقة، أهمها: الخير والشر، والحق والباطل، وجعل سقراط جداله مستندا إلى **المنطق**، فاختص عنهم في التزامه خلال **الجدل** باستخراج الجواب من السائل نفسه انطلاقا من ربط السؤال بسؤال من نفس الطبيعة تتولد عنه الإجابة (**فن التوليد**)[17].

وقد تُوِّج الرصد التوليدي والتصنيفي للفلسفة الإغريقية مع **أفلاطون** (ت.347ق.م) الذي استوعب كل ما تقدم عند سلفه من تقسيمات و«جمع الحصاد الكلي للفلسفة اليونانية وتجسم في مذهبه خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين وهيروقليطس وسقراط»[18]، فقدم تصنيفه السداسي للعلوم[19] ثم التصنيف الآخر الثلاثي[20]، حيث عد **الفلسفة** جامعة لكل العلوم، وقسمها إلى ثلاثة أقسام:

- الأول: سماه **الجدل**، (وهو يضم الفلسفة النظرية من **منطق وميتافيزيقا**؛ وينظر هذا القسم في طبيعة الوجود الإنساني، وفي مسائل ما بعد الطبيعة، كعالم المثل الإلهي والمقولات على وجه العموم).
- القسم الثاني: ويضم **الفلسفة الطبيعية**.
- أما القسم الثالث: فيتعلق **بالأخلاق** (أي العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني)[21]

والمهم هنا أن نسجل أن جميع تفاصيل مذهب أفلاطون تبدو نابعة من المبدإ المحوري الوحيد لتفكيره ألا وهو **نظرية المثل**[22].

بعد أفلاطون يأتي **أرسطو** (ت.322 ق.م) الذي يعد تاريخياً رائد المباشرين للتصنيف والترتيب النسقي والمنهجي للعلوم ولتنظيم المعارف، فذهب إلى أن تصنيف العلوم والمعارف يهيئ أسباب الوقوف على وحدة العلم وتقريب أجزائه وفروعه، ومن ثم ترتسم قولته التصنيفية: إن «كل فكر إما عملي أو

شعري أو نظري» وهكذا ذهب إلى تقسيم العلوم في بعض كتبه إلى:

❁ **فلسفة نظرية**: (ترتبط بالعلوم التي غايتها الاطلاع وتهدف إلى التعريف بالأشياء وشرحها، وهي تتكون من: **الرياضيات** (من حيث المقدار والعدد)، **والفيزياء** (=**الطبيعيات**) (من حيث هي متحرك ومحسوس)، **والميتافيزيقا** (من حيث هي وجود بالإطلاق).

❁ **وفلسفة عملية**: (وتتعلق بالعلوم التي تقود الإنسان شخصيا أو اجتماعيا وغايتها الانتفاع، وهي تتكون من: **علم الأخلاق** (الذي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان في شخصه)، **وعلم تدبير البيت** (الذي يدبر أفعال الإنسان في الأسرة)، **وعلم السياسة** (الذي يدبر أفعال الإنسان في الدولة)[23].

❁ **ثم علوم الآلة أو العلوم الشعرية**: (وتشمل جميع العلوم والأنشطة التي تنتج الأعمال الفنية والجمالية مثل **الشعر**، **وفن الخطابة**، **والجدل**، بغاية الإبداع)[24].

ويُسجل أن **أرسطو** مبتكر **المنطق** لم يدخله في تصنيفه المذكور، لأنه في ترتيبه للعلوم لم يعده جزءا منها بل اعتبره مجرد آلة تمدنا بالوسائل للوصول إلى المعرفة الصحيحة. أما عن تدرج كتابات **أرسطو** الفلسفية فيقول ستيس عنها: «إن نتيجة البحث النقدي [فيها] تُبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق، ويأتي بعد هذا **العلم الفيزيائي**، ثم الكتب **الأخلاقية السياسية** وأخيرا كتاب **الميتافيزيقا** الذي تركه ناقصا»[25].

ويستوقفنا هنا **أرسطو** خاصة - لكونه الملهم الأكبر للفلاسفة والباحثين المسلمين المهتمين بتصنيف العلوم -؛ حيث نلاحظ أن تقسيمه في العمق عاكس للبنية اليونانية التي عاصرها؛ فما قرره بخصوص هذا التقسيم يبقى ذاتيا منسجما مع رؤيته المعيارية المستندة إلى فلسفته الوجودية المرتبة للعلوم بتدرج شرفي يبدأ **بالتجريدي** (المحرك الذي لا يتحرك، وما يصب في عموم الميتافيزيقا) لينتهي إلى الأكثر التصاقا بالمادة (الكائنات الشبيهة بالهيولى). هذه الرؤية تفصل العلوم انطلاقا من صفاتها التجريدية العقلية الصورية المتعالية التي تضعها في المرتبة الشرفية العليا بهذا الاعتبار، مع انبنائها على أسس تصورية ذهنية تجريدية أكثر من التصاقها بواقع المعرفة الإنسانية وما أثمرته من علوم، فضلا عن كونها تعمل على فرز العلوم النظرية عن العملية «إذ المعرفة بالتعقل غاية في حد ذاتها بل هي أشرف غايات الإنسان»[26].

وخلال الحقبة الهيلينيستية[27] ستسعى **المدرسة الأبيقورية**[28] انطلاقا من مؤسسها **أبيقور** (ت.270 ق م) إلى وضع تقسيم ثلاثي خاص للفلسفة (أم العلوم) انبثاقا من قناعته بأن "**الفلسفة طب للنفس**" وأن اكتساب المعرفة هدفه تنظيم الحياة عمليا، فاحتقر العلوم الخاصة[29]. ومن هنا عمل على وضع تصنيف للعلوم يضم:

1- جانبا **منطقيا "قانونيا"** (وهو في الحقيقة بحث في نظرية المعرفة همه النظر في علامات الحقيقة).

2- وجانبا **طبيعيا فيزيائيا** ضم إليه: **علم النفس** (بتأويلات ومسوغات مادية إلحادية)، كما ضم إليه **اللاهوت** (في بعده الأخلاقي ومن أجل تبديد الخوف من الآلهة والجزاء والعقاب المسيطرين على عقول البشر).

3- وجانبا ثالثا هو **الجانب الأخلاقي** الذي وضعه في بؤرة علم الفلسفة[30].

وبالمقابل أسقط الفيلسوف اليوناني **أبيقور** الذي من تصنيفه للعلوم علوما عدّها باطلة مثل **علم الرياضيات** الذي لا يرتبط في نظره بالحياة، كما أسقط لنفس السبب **الموسيقى وعلم التاريخ**... وانتقل مباشرة إلى **الفيزياء**[31].

ومن جهة أخرى شاركت **الفلسفة الرواقية** - (المؤمنة بأن الفلسفة هي "محبة الحكمة ومزاولتها"، وأن الحكمة هي "علم الأشياء الإلهية والإنسانية")- بدورها في عملية تصنيف العلوم، وكان لمؤسسها **زينون** (ت.262ق م) رأي متفرد اعتبر فيه "الفلسفة هي السعادة ذاتها"؛ ومثلها بالحيوان (**المنطق** عظامه وأعصابه، و**الأخلاق** لحمه، و**الفيزياء** أو **الطبيعة** روحه)[32]. ويبدو أن **المدرسة الرواقية** تأثرت تأثرا كبيرا **بالفلسفة الأبيقورية** في اختيارها لهذا التقسيم رغم ما يبدو من اختلاف في القناعات المؤسسة للخلفيات الخاصة بكل اتجاه (حيث يطغى البعد المادي الإلحادي الذي عند **الأبيقوريين**، مقابل التكوين الفلسفي **الرواقي** الذي تتجلى فيه جذور **المسيحية** أو المشترك بين **الرواقية والمسيحية**)[33]. وكما هو الحال عند الأبيقورية، فإن الجانب الطبيعي عند الرواقيين يضم **اللاهوت وعلم النفس**، ومن هنا نفهم حقيقة التداول الواسع للاهوت الطبيعي في الأدبيات المسيحية، فهو في أصوله لاهوت طبيعي بدأ وتنامى مع الرواقية الوثنية وبالتحديد مع الفيلسوف الرواقي كريسبوس (ت.206ق م) والذي يعد المؤلف الرائد للاهوت الطبيعي عند اليونانيين[34].

ونختم الكلام في التصنيفات اليونانية للعلوم بالحديث عن إضافات **الأفلاطونية المحدثة**[35] التي يعد **أفلوطين** (ت.270م) وأستاذه **أمونيوس سكاس** (ت.265م) العنصرين الأساسيين في ظهور أفكارها وفلسفتها، وهي اتجاه يرتكز على أرضيات روحانية وكونية من الفكر الأفلاطوني مع مزجها بالديانتين المصرية واليهودية. وقد جمع **فورفريوس** (تلميذ **أفلوطين** ت.304م) ما كتبه أستاذه من مذكرات، ونشرها في ستة **"تاسوعات"**، وقسمها حسب الموضوعات التالية: التاسوع الأول: يتضمن موضوعات **الأخلاق**، التاسوع الثاني: يبحث في موضوعات **الطبيعة**، التاسوع الثالث: يخص موضوعات **العالم**، التاسوع الرابع: في **النفس**، التاسوع الخامس: في **العقل**، والتاسوع السادس: يتناول **موضوعات مختلفة ومنطقية**. وقد ترجمت أجزاء من هذه التاسوعات إلى السريانية ثم إلى العربية ترجمها ابن ناعمة الحمصي،

تحت عنوان: «**أثولوجي أرسططاليس**»، ومعلوم أن هذا العنوان كان سببا في تضليل المشتغلين بالفلسفة في العالم الإسلامي لاعتقادهم أنها لأرسطو حقا وليست لأفلوطين واعتمد عليها الفارابي في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو(36).

هذه إذن وقفة مختصرة - استفدنا فيها ممن سبقنا من الباحثين في هذا الموضوع - أهمنا منها الاطلاع على تطور الاهتمام بعلم التصنيف والتقسيم اليوناني للعلوم مع التركيز على كبار أعلام هذه الفلسفة وأعني بهم: **سقراط** و**أفلاطون** و**أرسطو**. وقد تجلى لنا التطور الذي عرفته المدارس اليونانية بأدوارها المتعددة في تناولها للمجال التصنيفي، وفي تنظيمها للعلوم الفلسفية التي اشتغلت بها.

ويظهر بجلاء أن **الدور الأول** من هذه الفلسفة توزع إلى طورين: طور "ما قبل سقراط"، امتزج فيه **العلم الطبيعي بالفلسفة**، وطور "السوفسطائيين وسقراط" امتاز بتوجه الفكر إلى **مسائل المعرفة والأخلاق والإنسان**.

أما **الدور الثاني** فقد شهد ظهور العلمين العملاقين **أفلاطون وأرسطو**، فانكب أفلاطون على الاشتغال **بكل القضايا الفلسفية**، بيد أنه خلط **الحقائق بالخيالات، والبرهان بالقصة**...

فلما جاء **المعلم الأول أرسطو** نهج فيها نهجا **عقلانيا محضا** جعله ينجح في صياغة ترتيب للعلوم ضمن تقسيم يركز على **التجريد**، فتحقق لمنهجه الرواج والانتشار عبر أزمان متعاقبة طويلة.

أما **الدور الثالث** متمثلا في الأفلاطونية المحدثة فأعيدت فيه الاعتبارات للاجتهادات القديمة وتم الرجوع إلى **الأخلاق** والاستمداد من **الفكر الشرقي** والجنوح إلى **الروحانيات** وإلى **التصوف** مع الاهتمام بـ"**العلوم العملية**".

ولا شك أن الناظر في هذه الأدوار والأطوار قد وقف، وإن في الجملة، على منطق فلاسفة اليونان في تعريف العلوم وترتيبها وتصنيفها والحكم عليها، وهو منطق سيتسرب بوجوه مختلفة إلى تقسيمات فلاسفة الإسلام ومفكريه في تمييزهم بين العلوم النظرية أو التجريدية والعلوم العملية، بين علوم الحكمة وعلوم الصنعة، وبين علوم المقاصد وعلوم الآلة، مع اضطلاع جملة من العلماء المسلمين بتقسيمات جديدة بزّت نظيراتها اليونانية وتجاوزتها بفعل عوامل ذاتية وحضارية، وتفاعلا مع منطق تطور العلوم نفسها، كما سنرى بعدُ.

ثانيا: تصنيف العلوم عند فلاسفة وعلماء الإسلام:

إن متابعة ما كتبه علماء المسلمين في مجال تصنيف وترتيب وإحصاء العلوم يفيد بأنهم أوجدوا نظم تصنيف لتقسيم العلوم انطلقت من منطق وفلسفة ومبادئ وضعوها هم أنفسهم، وقد كان عطاؤهم في هذا المجال غنيا وكبيرا، بل لن نكون مبالغين إذا حكمنا برسوخ القدم الإسلامية في العناية بهذا النظم والفن والتصدّر فيه تاريخيا، بحيث تعددت مؤلفاتهم فيه وتنوعت، وامتدت عنايتهم به منذ القرون الأولى الهجرية لتستمر وتنسحب إلى عصرنا.

ومع ذلك فإن التهمم بدراسة ومعالجة هذا العلم تحليليا والتعمق في أبعاده وأدواره في توجيه الأعمال التأليفية وتطوير العلوم والمعارف ظل محدودا لم يقع التركيز عليه ماضيا وحاضرا. أما غير المسلمين فقد توجهوا في اهتمامهم بعلم التصنيف من الفكر اليوناني مباشرة إلى الفكر الغربي مع فرنسيس وروجر بيكون وغيرهما من الغربيين مع تجاوز العطاء الإسلامي بهذا الخصوص[37]. وسنسعى في هذا المبحث إلى تتبع تنظيرات الفلاسفة والعلماء المسلمين بخصوص العمل التنظيمي والتصنيفي للعلوم على أمل أن نعود في المبحث اللاحق لموضوع **علم الكلام** الذي بسببه قامت النية للنبش في علم التصنيف لدى الفلاسفة والمنظرين في الماضي وفي التاريخ الوسيط ثم لدى بعض المتأخرين.

أ- من مؤلفات علماء المسلمين في علم التصنيف:

إن التوجه للاستعراض التفصيلي لما سطرته أقلام الباحثين والمؤلفين العرب والمسلمين بهذا الخصوص ليس من مهامنا في هذا العمل المحدود مجالا ومساحة، كما أنه غير متحقق لاعتبارات موضوعية وكمية، بيد أنه من المفيد أن نقف بالتعريف مع أهم المؤلفات المفاتيح والأعمال الرائدة في إحصاء وتصنيف العلوم عند المنتمين للإسلام، أولا لتأكيد دعوانا بوفرة هذا النوع من الإنتاج، وثانيا لتعريف القراء بالنماذج الخاصة من الأعمال التي سنركز عليها في دراستنا التي ستتناول المظان الخاصة بعلم التصنيف والإحصاء للعلوم. فما هي أهم مؤلفات المسلمين في علم تصنيف العلوم بحسب الترتيب التاريخي؟

1- كتاب «الحدود» لجابر بن حيان (ت.حوالي 199هـ/831م)

وهو ربما أقدم عمل وضعه عالم مسلم في هذا الفن المنهجي والمنطقي، ولذلك وجدته يقف فيه في البداية لتعريف الحدود - على طريقة أرسطو -[38]، لكون عملية التصنيف تتعلق بترتيب التصورات، فهي عملية منطقية تراعي ترتيب الأجناس والأنواع حسب درجة عموميتها، ومن هنا يتقاطع التصنيف مع التعريف؛ لأن التعريف يتم بالجنس والفصل، والتصنيف يدل على معرفة الجنس، فتصنيف العلوم عند جابر هو ترتيب معين لها حسب درجة عموميتها وكيفية اندراجها تحت بعضها[39]. ولكن جابرا عندما اتجه إلى تصنيف العلوم اعتمد منهجا ثنائيا قسم فيه العلوم إلى ضربين: أ- **علم الدين** (وهو عنده صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت)[40]، وب- **علم الدنيا** (وهو صور يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت)[41].

أ- وقد قسم **علم الدين** قسمين: **شرعي** (وهو: السنن المقصود بها سياسة العامة على وجه يصلحون فيه صلاحا نافعا في عاجل أمرهم وآجله)[42]. **وعقلي** (وهو علم ما غاب عن الحواس وتحلى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى وأحوال نفسه وأحوال العقل الكلي والنفس الكلية والجزئية فيما

يتعجل به الفضيلة في عالم الكون ويتوصل به إلى عالم البقاء)[43].

ثم قسم **العلم الشرعي** قسمين: **ظاهر وباطن**.

وقسم **العقلي** إلى: **علم الحروف** (وهو الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعا يدل بنظمه على المعاني بالمواطأة عليه)[44]، **وعلم المعاني** (معاني الكلمات وهو من الجانب العقلي في العلوم الدينية)[45].

وقسم علم الحروف إلى: الطبيعي والروحاني، وقسم **الروحاني** بدوره إلى: **نوراني وظلماني. أما الطبيعي فقسمه إلى** أربعة أقسام هي: **حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة**.

وقسم **علم المعاني إلى: الفلسفي والإلهي**.

ب- أما القسم الكلي الثاني وهو **علم الدنيا فقام ابن حيان بتقسيمه إلى قسمين: شريف ووضيع؛ فالشريف: علم الصنعة، والوضيع: علم الصنائع**» ثم مضى في ذكر تفاصيل هذين القسمين...[46].

على أننا نجد لجابر في «**الرسالة**» نفسها تصنيفا آخر يهدف فيه إلى التوجيه التربوي للمتعلمين يتعلق بتقسيم العلوم إلى سبعة أقسام استوحاها جابر من تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة. ولذلك جعل قوله في تصنيف العلوم تحت عنوان: **"القول في السباعية"** وهي تضم: 1- **علم الطب**، 2- **علم الصنعة**، 3- **علم الخواص**، 4- **علم الطلسمات**، 5- **علم استخدام الكواكب العلوية**، 6- **علم الطبيعة (=علم الميزان)**، 7- **علم الصور (=علم التكوين)**[47].

إن أهم ما يمكن تسجيله عن تصنيف جابر الثنائي هو تمييزه بين **العلم الديني والعلم الدنيوي** وهذا أمر طارئ في علم تصنيف العلوم، ومرتبط - عنده - بزمن الانتفاع بالعلم، فإن كان بعد الموت كان دينيا وإن كان قبله كان دنيويا، كما يظهر في هذا التصنيف المركز الذي يستند إليه تقسيمه السابق والقائم أساسا على أولية **علم الصنعة**، صنعة **الكيمياء** (اختصاصه وعالمه الأصلي والأول)، فهو - أي **علم الكيمياء** - عنده مدار العلوم الدنيوية، بل ينظر إليه باعتباره **أشرف هذه العلوم**[48].

2- «رسائل» الكندي (ت.256هـ/873م)

يرى بعض الباحثين أن **الكندي** وضع أول نظرية في تصنيف العلوم لدى المسلمين[49]؛ حيث قسم العلوم إلى: **إنسانية** (طريقها الجهد البشري والاكتساب)، وأخرى **دينية** (طريقها الوحي) وربط بينهما **بعلم الربوبية**، (وهو مبحث الإلهيات)، وبذلك أضاف الكندي إلى **التقسيم الأرسطي** قسما جديدا هو **"العلوم الدينية"**[50] بحكم البيئة التي عاش فيها، والثقافة الإسلامية التي اطلع عليها وتعمق فيها.

وبالرجوع إلى بعض تفاصيل مؤلفات هذا الفيلسوف الإسلامي الرائد نجده يقسم العلوم إلى قسمين: **علم نظري** (غايته درك الحق)، **وعلم فعال** (غايته: حسن السيرة بالأخلاق)، ويقسم النظري إلى: 1- **العلم الطبيعي**،

-2- **العلم الرياضي**، -3- **علم الإلهيات**.
ومن المنطلق التعليمي التربوي يقدم **علم الرياضيات** على العلمين الآخرين (حيث اقترب في ذلك قليلا من أفلاطون)؛ يقول الكندي في هذا الصدد: «إنه ينبغي أن تكون هذه **التعاليم** [=**الرياضيات**] كالواسطة بين **العلم الطبيعي** و**العلم الإلهي**؛ لأن الطبيعي يحتاج إلى الحس في إدراكه، وأما **الإلهي** فإلى العقل والفهم في إدراكه، أما العلم الأوسط الذي هو **التعاليمي** فقد يمكن إدراك العلم به بالحس وبغير الحس، أعني العقل»[51].

ومن هنا نسجل حضور التراث الديني الإسلامي في تصنيف **الكندي** (الفيلسوف المعتزلي) إلى جانب التراث الفلسفي اليوناني، حيث ظهر اهتمامه بالدين الموحى به مقابل التدين بالفلسفة، فأضاف في تصنيفه للعلوم بذلك علوما جديدة إلى علوم اليونان السابقة، «فلم يقف على كمية الكتب التي ذكرها **أرسطو** أو العلوم التي وعاها فحسب وإنما زاد الكندي عليها بحسب دينه وثقافته وواقعه»[52]، ومن ثم «يصح الحكم بأستاذيته للعلماء المسلمين الذين سيأتون بعده وسينصرفون للتخصص في مجال تصنيف العلوم من زاوية الفلسفة الإسلامية مثل الفارابي وابن سينا وغيرهما»[53].

3- «إحصاء العلوم» لأبي نصر الفارابي (ت.339هـ/950م)

لابد من الإشارة أولا إلى أنه لم يعرف عن الفلاسفة اليونانيين الكبار بمن فيهم **أفلاطون** و**أرسطو** أنهم ألفوا عملا مستقلا في تقسيم وإحصاء العلوم، والأكيد أن ذلك لم يتحقق على أرض واقع الإنسانية كافة إلا على يد أبى نصر الفارابى في كتابه الشهير «**إحصاء العلوم**»، وبطبيعة الحال نستثني من ذلك مجهودات كل من **جابر بن حيان** و**الكندي** المذكورة آنفا؛ مع التأكيد على أنهما - مع ذلك - لم يخلِّفا رسالة أو مؤلفا مستقلا في مجال تصنيف العلوم، ولم يأت تصنيفهما السابق إلا في سياق الحديث عن **حدود الأشياء** و**المفاهيم** التي عرضا لها في بحوثهما المتعلقة بـ**الحدود**[54]. ولهذا يعود إلى الفارابي وإلى المسلمين الفضل في كونهم أول من وضع المصنفات المستقلة في علم التصنيف، ووضعوا له تعريفا، وحددوا مكانه ضمن خارطة المعرفة الإنسانية متقدمين في ذلك على الغرب نفسه.

يقول **الفارابي** في مقدمة «**الإحصاء**»: «قصدُنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه؛ ونجعله في خمسة فصول: ❀ الأول: **في علم اللسان** وأجزائه، ❀ والثاني: **في علم المنطق** وأجزائه، ❀ والثالث: **في علوم التعاليم**، (وهي **العدد** و**الهندسة** و**علم المناظر** و**علم النجوم التعليمي** و**علم الموسيقى** و**علم الأثقال** و**علم الحيل**)، ❀ والرابع: **في علم الطبيعي** وأجزائه [وهي: تتوزّع على ثمانية أجزاء هي: السّماع الطبيعي، السّماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلويّة، الأجسام المركبة عن الأسطقسات، المعادن، النبات، الحيوان

والنفس]، وفي **العلم الإلهي وأجزائه** [ويقسمه الفارابي إلى ثلاثة أقسام: أوّلها: بحث في الموجودات التي تعرض لنا بما هي موجودات، وثانيها: فحص عن مبادئ البراهين في العلوم النظريّة الجزئيّة، وثالثها: فحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام]، ❀ والخامس: في **العلم المدني** وأجزائه، وفي **علم الفقه**، و**علم الكلام**»[55].

هكذا يظهر أن المعلم الثاني - كما يثبته نصه المتقدم - بدأ بتصنيف العلوم، ليمهد بها سبيل النّظر الفلسفي، ويتيح إمكانية عرض معالم إبستمولوجيته، فحدد مواضيع العلوم وأجزاءها ومنهجياتها بدءاً، ثمّ تحول بعد ذلك لوضع رؤية ربطية بين العلوم المتنوعة تسمح له ببناء نسق فلسفي متماسك. وقد استلهم **الفارابي** من **البناء الأفلاطوني والأرسطي** رؤيتهما التصنيفية في وضع **العلم الرياضي** في رتبة مهمة بين العلوم الأخرى على المستوى المضموني، كما استفاد من التصور الذي قدمته **الأفلاطونية المحدثة** على المستوى المنهجي والمفهومي بنفس الخصوص، وبالتالي ليس من الغريب أن يصير هذا النهج طابعا عاما للتصنيف لدى الفلاسفة الإسلاميين معرفيا في **العصر الوسيط**. ومع ذلك تبقى لهذا التصنيف خصوصياته المميزة التي تُظهر تفرُّد أبي نصر عن فلاسفة اليونان وعن **المدرسة الإسكندرانية** بدمجه للعلوم **دون تمييز بين علوم عربيّة وعلوم دخيلة**، فهو يحصيها ويرتبها بحسب طبيعتها الكونيّة كمعارف متعاضدة في إنجاز مشروع الحقيقة كمشروع إنسانيّ تتعدّد أوجهه ولكنها تتوحّد داخل وحدة الهدف، وهو إقرار الرئاسة لـ"**العلوم الحكمية**" لقدمها وكمالها. ثم هو يذكر **المنطق** مقدما على سائر العلوم لأنه يحدد جملة القوانين التي من شأنها أن تقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب في جميع العلوم[56].

إنه من اللائق التنبيه إلى أنّ **المعلم الثاني** لم ينغلق على ما قدمه **المعلم الأول** في تصنيفه للعلوم حيث التزم هذا الأخير تقسيم علومه إلى ثلاثة أصناف من العلوم هي: **النظريّة، والعمليّة، والإنشائيّة** أو **الشعريّة** - كما عرفنا سابقا -، بل قام **الفارابي** بتقسيمها فقط إلى صنفين، هما: الصنف **النّظري** (الذي تحصل للإنسان به معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها) والصنف **العمليّ** (الذي تحصل به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل)، ثمّ ميّز في القسم الثاني بين: **الصناعة الخلقية، والفلسفة السياسية**، على نحو ما ذهب إليه في رسالة: «**التنبيه على سبيل السّعادة**»[57]. كما رتبها ضمن خمس فصول تنطوي بدورها على ثمانية علوم على نحو ما أوردها في مؤلفه «**إحصاء العلوم**»، - كما سبق وأن ألمعنا إلى ذلك آنفا -.

وبخصوص تأخيره لتصنيف **علم الكلام** بين العلوم - الذي أغنى تصنيفه وحيَّنه، وعكس تأثير السياق الثقافي في العمل التصنيفي لديه[58] -، يرى بعض الباحثين أنه فعل ذلك

لهدف مهم مرتبط بالحاجة إلى كل العلوم من أجل بناء الحجة المرتكزة على الأساس العلمي الصحيح رغم إغفاله الإشارة إلى البعد العقدي، وكأنه بفعله هذا تحول من الوسائل إلى الغايات المتمثلة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبه عنها، و«كأن الفارابي يسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق ربط تلك العلوم بعضها ببعض؛ إذ إنها تؤدي في النهاية إلى نفس الغاية، وهي عدم الفصل بين العلوم وعرضها في صورة متكاملة فيما بينها»[59].

انطلاقا من كل ما تقدم وعلى هذا الأساس، يمكننا القول برفقة أبي نصر الفارابي، أن الإنسان إذا اجتمعت لديه كلّ هذه المعارف، يكون هو **"الفيلسوف على الحقيقة"**، وهو **"الإنسان السّعيد"**، وهو أيضا المؤهّل لرئاسة **"المدينة الفاضلة"**، كما أنه يصير مستعدا **لتقبل الفضائل الأخرى الفكريّة والأخلاقيّة والعمليّة**.

وعن الغايات المتعددة من البحث في تصنيف العلوم نختم كلامنا عن الفارابي بقول له جامع ومؤسس في مقدمة كتاب «**الإحصاء**» جاء فيه: «وينتفع بما في هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن **يتعلم علما من هذه العلوم** وينظر فيه علم على ماذا يقدم، وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأي فضيلة تنال به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن **يقايس بين العلوم** فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[60]. وهذا بعد آخر في عمله التصنيفي تظهر فيه نظرته الديداكتيكية ورؤاه التعليمية.

4- «رسائل» إخوان الصفاء وخلان الوفاء (القرن 4هـ 10م)[61]

في السياق السابق ذاته، قسمت مجموعة فلاسفة **"إخوان الصّفاء"** الصنائع العلمية في «**رسائلها**» (في الفصل: 5 المعنون بـ"فصل في أجناس العلوم") إلى ثلاثة أجناس: «فمنها **الرياضيّة**، ومنها **الشرعيّة الوضعيّة**، ومنها **الفلسفيّة الحقيقية**.

__أولا__: فـ"**الرياضية**" (هي علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا)، وهي تسعة أنواع: 1-**علم الكتابة والقراءة**، 2- **علم اللغة والنحو**، 3- **علم الحساب والمعاملات**، 4- **علم الشعر والعروض**، 5- **علم الزجر والفأل ومايشاكله**، 6- **علم السحر والعزائم والكيمياء وما شاكلها**، 7- **علم الحرف والصنائع**، 8- **علم البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل**، 9- **علم السير والآخبار**.

__ثانيا__:**العلوم الشرعيّة** (التي وضعت لطب النفوس وطلب الآخرة)، فهي ستة أنواع:

1- **علم التنزيل** (=القراء والحفظة)، 2-**علم التأويل** (=الأئمة وخلفاء الأنبياء)، 3- **علم الروايات والآخبار** (=أصحاب الحديث)، 4- **علم الفقه والسنن والأحكام** (=الفقهاء)، 5- **علم التذكار والمواعظ والزهد**

والتصوّف (=العباد والزهاد والرهبان)، 6- **علم تأويل المنامات** (=المعبرون).

ثالثا: فأما **العلوم الفلسفية**، وهي أربعة أنواع: 1- **الرياضيات** (وتنقسم إلى: الأرثماطيقي، والجومطريا، والأسطرونوميا، والموسيقى)، 2- **المنطقيات** (وتنقسم إلى: أنولوطيقيا، وديطوريقيا، طوسيقا أو الجدل، يولوطيقيا أو البرهان، وسوفسطيقا أو المغالطات)، 3- **الطبيعيّات** (وتنقسم إلى: علم المبادئ الجسمانية، وعلم السماء والعالم، وعلم الكون والفساد، علم حوادث الجو، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان)، 4- **الإلهيّات** (وهي خمسة أنواع: معرفة الباري، علم الروحانيات، علم النفسانيات، وعلم السياسة، وعلم المعاد)»[62].

إنّ هذا التصنيف الذي أوردته جماعة **"إخوان الصّفاء"**، مقتبس في معظمه من **«إحصاء العلوم»** للفارابي، رُغم ما يبدو بينهما من اختلافات في بعض الجوانب، كما يظهر الأثر **الفيثاغوري** لدى الجماعة أيضا في تقديمهم **للرياضيات** على غيرها من العلوم وتعلقهم الشديد **برقم** (4)، والمهم أن تصنيفهم يتميز بالشمولية والتدقيق في استعراض العلوم في أصولها وفروعها انطلاقا من الفلسفة والسياق الذي تأسست عليهما رؤيتهم للعلوم، وهي مسألة افتقدتها معظم المؤلفات التصنيفية السابقة عنهم تأليفا وزمانا، فضلا عن ذلك فقد أضاف **"إخوان الصفاء"** لتصنيفهم **علم الأخلاق** **وعلم السياسة** (وقسموا هذا العلم الأخير إلى خمسة أنواع أو سياسات: دنيوية، وملوكية، وعادية، وخاصة، وذاتية) وأدرجوهما ضمن **علم الإلهيات**، والسبب في ذلك راجع إلى رغبتهم في إصلاح الشرائع من منطلق فلسفي. وهكذا جعلوا آخر الفلسفة القول والعمل بما يوافق العلم على أساس أن الفلسفة هادية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية[63]، بخلاف الفارابي الذي وضع العلمين (الأخلاق والسياسة) ضمن **الفلسفة العملية**.

كما نسجل - على الرغم من حضور النفس الإسلامي في تصنيفهم - إغفال الجماعة **لعلم الكلام** وعدم إدراجه في نظمهم التصنيفي على عكس ما وجدنا عند المعلم الثاني.

5- «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (ت.386هـ/997م)[64]

يعتبر كتاب **«مفاتيح العلوم» للخوارزمي معجما اصطلاحيا** جمع فيه المؤلف جملة من المصطلحات التي كانت رائجة في عصره في العلوم والفنون والآداب من لغة وفقه وعروض وفلسفة. وقد أكد ذلك بنفسه في مقدمة كتابه حيث قال: «دعتني نفسي إلى تصنيف كتاب [...] يكون جامعا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات، متضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات، التي خلت منها أو من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة، حتى إن اللغوي المبرز في الأدب، إذا تأمل كتابا من الكتب التي صنفت في أبواب العلوم والحكمة، ولم يكن

شدا صدرا من تلك الصناعة، لم يفهم شيئا منه، وكان كالأمي الأغتم عند نظره فيه [...] وقد جمعت في هذا الكتاب أكثر ما يحتاج إليه من هذا النوع متحريا بالإيجاز والافتقار [...] وألغيت ذكر المشهور والمتعارف بين الجمهور»[65].

وقد تحرر أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن يوسف الخوارزمي إلى حد ما من تأثير **التقسيم الأرسطي** للعلوم، فوضع لكتابه هيكلا تصنيفيا طريفا بناه على مقالتين[66]:

- **الأولى** خصصها **للعلوم الشرعية وما يقترن بها من العلوم العربية** - على عكس ما نجده عند الفارابي وإخوان الصفاء -، وشمل هذا القسم علوماً من مثل: **الفقه، والكلام، والنحو، والكتاب، والشعر والعروض، والأخبار والتاريخ**.

- وجعل **الثانية** خاصة بـ**علوم العجم** من اليونانيين وغيرهم من الأمم، وهي تضم: **الفلسفة، والمنطق، والطب، والأرتماطيقي** (علم العدد)، **والهندسة، وعلم النجوم، والموسيقى، والحيل، والكيمياء**.

ويلاحظ على تقسيم الخوارزمي أنه قسم العلوم المتعلقة بالفلسفة تقسيما تجزيئيا مخالفا نسبيا التقسيم الأرسطي الكلي، وقد تميز عن الأخير ببسط المشكل المتعلق بتصنيف المنطق، واعتبر من ناحية أخرى **علم الحيل (الميكانيكا)** خارجا عن أن يكون قسما لأحد العلوم النظرية بتقسيم المعلم الأول. ولكن الطريف في عمله بروز الخصوصية التأصيلية عنده في جعله العلوم الشرعية والعربية بتفاصيلهما أساسية ومتقدمة في مشروعه التنظيمي للعلوم.

وعموما فإن كتاب «**مفاتيح العلوم**» يعد من خير المؤلفات التي عنيت بإبراز اجتهادات علماء الإسلام التنظيمية التصنيفية وبينت مدى الاهتمام الذي ناله هذا العلم ضمن الانشغالات الكبرى لهم ولمجتمعهم الإسلامي، زيادة على كونه قام برصد تطور المفاهيم العلمية من عصر لآخر عن طريق حصر مصطلحاته وبيان إجراءاته وتطبيقاته في مختلف المجالات التي تستخدم فيها، لأنه قد استقر في ذهن الخوارزمي أن العناية بدلالة المصطلحات يجب أن تتصدر جميع الاهتمامات العلمية الأخرى، ما دامت السبيل إلى تقدم العلوم وتطوُّرها، كما أنها الكفيلة بضمان التواصل والتفاهم بين المشتغلين بأنواع العلوم[67].

6- «الفهرست» لابن النديم (ت.384هـ/1047م)

كتب **ابن النديم** كتاب «**الفهرست**» جاعلا منه سجلا مفصلا لكل التصنيفات المكتوبة بالعربية في أنواع العلوم مع ذكر بعض التفاصيل المتعلقة بالمؤلفين، يقول في مقدمته: «هذا **فهرست** كتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب وقلمها، في أصناف العلوم وأخبار مصنفيها، وطبقات مؤلفيها، وأنسابهم وتاريخ مواليدهم، ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم، وأماكن بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخترع

إلى عصرنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة»[68].

ويسجل أن ابن النديم تناول في مؤلفه هذا من خلال **"مقالاته"** الست الأولى **العلوم الشرعية**، في الوقت الذي تناول في المقالات الأربعة الأخيرة **العلوم الفلسفية** الدخيلة.

فبخصوص **العلوم الشرعية** فهي تنقسم إلى مقالات وفنون: المقالة الأولى (تضم: **اللغة أو اللغات، كتب الشرائع، القرآن وعلومه**)، المقالة الثانية: (وتتعلق بـ**النحويين واللغويين**)، المقالة الثالثة: (وتضم فنون: **الأخبار والآداب والسير والأنساب**)، المقالة الرابعة: (وتضم: **الشعر والشعراء**)، المقالة الخامسة: (وتبحث في **علم الكلام والمتكلمين والسياح والزهاد والعباد والمتصوفة**)، المقالة السادسة: (وتهم **الفقه والفقهاء والمحدثين**).

أما العلوم الفلسفية فتضمنتها المقالة السابعة: (وتعنى بثلاثة فنون تتعلق بـ**الفلسفة والعلوم القديمة**: وتبحث في أخبار **الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين**، وفي أخبار **أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين** وصناع **الآلات وأصحاب الحيل والحركات**، كما تهتم بـ**الطب وأخبار المتطببين**). المقالة الثامنة: (وهي ثلاثة فنون في **الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة**)، المقالة التاسعة: (وهي فنّان في **المذاهب والاعتقادات**). المقالة العاشرة: (تحتوي على أخبار **الكيميائيين والصنعويين** من الفلاسفة)[69].

هكذا يظهر لنا أن تصنيف ابن النديم للعلوم جاء حاويا لمعظم العلوم التي كانت موجودة في عصره، وأن تقسيمه تأثر بتقسيم الخوارزمي في العناية بالعلوم الشرعية ووضعها في مقدمة العلوم المقسمة، بل لقد حرص أشد الحرص على تمييز **الأصيل** من **الدخيل** في العلوم إلى درجة أنه تناول علم النحو وخصص له المقالة الثانية واقتصر فيه على ذكر النحويين البصريين والكوفيين، وكذلك علم الأخبار الذي خصص له المقالة الثالثة واقتصر فيه على من كانوا على دين الإسلام دون من سواهم. أما علم الكلام فخصص له المقالة الخامسة ضمن العلوم الشرعية، وخصه بخمسة فنون: (1- في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين-2- في أخبار المتكلمين الشيعة 3- المجبرة ونابتة الحشوية وأسماء كتبهم (وعدّ الكلابية وأبا الحسن الأشعري منهم)، 4- أخبار الخوارج، 5- أخبار الصوفية).

7- «رسالة في أقسام العلوم العقلية» لابن سينا (ت.428هـ)

أورد ابن سينا تصنيفا للعلوم في جملة من كتبه، بيد أن أهم تصنيف له في ذلك هو رسالته في **«أقسام العلوم العقلية»**. وقد قسم ابن سينا الحكمة فيها قسمة أرسطية فوزعها إلى قسمين:

أولا- **نظريّة مجردة**: (غايتها حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط مثل: علم التوحيد، وعلم الهيأة).

ثانيا- **عمليّة** (غايتها حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان، ليكتسب ما هو الخير منه).

«فغاية النظري هو الحق، وغاية العملي هو الخير»[70].

ثم قسم ابن سينا **الحكمة النظرية** إلى ثلاثة أقسام:

أ- **العلم الأسفل** ويسمّى **العلم الطبيعي (الفيزيائي)**: يدرس **الموجودات عامة: المادة والصورة، والحركة والمحرك الأول، وتأثير الأجرام السماوية على الحياة بالأرض، والمعادن والفساد، والنبات، والحيوان، والنّفس والحسّ والمحسوس**. ويتفرّع عن الطبيعيّات تطبيقي: **الطبّ، والنّجوم، والفراسة، وتعبير الرّؤى، والسحر والسيمياء**[71].

ب- **العلم الأوسط** ويسمّى **العلم الرياضي**: ويتعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية، ومثل العدد وخواصه، ويتوزّع هذا القسم على: العدد، **والهندسة، والهيئة، والموسيقى**[72].

ج- **العلم الأعلى ويسمّى العلم الإلهي**: وهو المتعلق بمسائل وجودها وحدودها مفتقران إلى المادة والحركة. وتعنى الإلهيّات بالبحث في أمور منها: المعاني العامة لجميع الموجودات، والنظر في الأصول والمبادئ، وإثبات وجود الحق الأول وتوحيده، ووجوده تعالى بذاته، وإثبات الجواهر الأولى الروحانية، وكائنات العالم، ويتصل بها الوحي والمعاد[73].

وأمّا **العلوم العمليّة** فثلاثة أيضا:

أ- **أخلاقيّة**: (تتعلق بتدبير الشخص الواحد في أخلاقه حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة).

ب- ومنزلية: (تتعلق بتدبير الأشخاص في الشركة بحسب اجتماع منزلي، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة).

ج- ومدنيّة: (وترتبط بالتدبير الإنساني المدني، في السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة)[74].

قال ابن سينا «وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة، وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعوي الباطلة كلها»[75].

أمّا **المنطق** - الذي هو في نظره تصور ماهية أو تصديق بقضية - فآلةالعلوم ووسيلة كسب الحكمتين النظرية والعملية ولم يدرجه فيهما، وأقسامه هي: الإيساغوجي، والمقولات، والعبارة، والقياس والبرهان، والجدل، والمغالطات، والخطابة والشعر[76].

والملاحظ أن **ابن سينا** ساير بهذا التصنيف **أرسطو** - كما قلت سابقا - **والفارابي** فيما ذهبا إليه، وتتأكد هذه الاستفادة والمتابعة السينوية لهما في اعتباره **المنطق** يمنع العقل من الانحراف في المعرفة.

إنّ العلوم في نظر **الشيخ الرئيس** منظومة متكاملة مترابطة الأجزاء، ارتباطا محكما، بحيث يمكن الانتقال من أحدها إلى الآخر انتقالا عقليا من ناحية، ولكنه **يمكن استشارة الشريعة في تحديد مفهومات العلوم العمليّة وعلاقتها** من ناحية أخرى، وإن كان يلاحظ على التصنيف السينوي - مع ذلك - إغفاله للعلوم الشرعية في **غايتها الملتزمة** حتى إنه اعتبر المثال فيما يلزم أن تكون عليه حياة الأفراد في أخلاقهم فرعا من فروع العلم العملي كما ضمه **كتاب أرسطو في الأخلاق**، وجعل المقياس الذي يقاس به ما يلزم أن تسير عليه حياة الأفراد في تدبير منازلهم فرعا آخر اشتمل عليه **كتاب أرونس في تدبير المنزل** دون رجوع في كل ذلك إلى العلوم الإسلامية المرتبطة بهذين المجالين[77].

8- «رسالة مراتب العلوم» لابن حزم (ت.456هـ/1046م)

تصنف محاولة ابن حزم في ترتيبه للعلوم المختلفة ضمن المحاولات التي ركزت على "**شرف العلوم والغايات**"، إذ تشبث بهذا المعيار في توزيعه للعلوم وفي تقديم بعضها على بعض، ولما كانت فلسفته قائمة على المرتكز الديني أساسا فقد أعطى للشريعة وللدين قصب السبق في تصنيفه للعلوم، فهو المحور (لأن كل شريعة - كما يذكر في بعض **رسائله** - سوى الإسلام باطلة، فالواجب الاقتصار على شريعة الحق، وعلى كل ما أعان على التبحر في علمها). أما بقية العلوم الأخرى طبيعية كانت أو دنيوية فهي في نظره علوم تشترك فيها جميع الأمم ولا فضل في التميُّز على أساسها، وتبقى للأمة الإسلامية حظوة التقدم على غيرها بفضل مرجعيتها الدينية التي ينبغي أن تكون المقدَّمة والحاكمة على ما تبقى من العلوم.

يذكر **ابن حزم** في **«رسالة مراتب العلوم»**[78] أن العلوم تنقسم أقساما سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي: - **علم شريعة كل أمة**، (فلا بد لكل أمة من معتقد ما، إما إثباتا وإما إبطالا)،

- **وعلم أخبارها**،
- **وعلم لغتها**.

فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها، وهي:

- **علم النجوم**،
- **وعلم العدد والطب** (وهو معاناة الأجسام)،
- **وعلم الفلسفة** (وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص)،
- **ومعرفة إلهية**.

وعلم شريعة الإسلام عنده ينقسم أقساما أربعة هي: **علم القرآن**، **وعلم الحديث**، **وعلم الفقه**، **وعلم الكلام**:

- **فعلم القرآن**: (ينقسم إلى معرفة قراءته ومعانيه).
- **وعلم الحديث**: (ينقسم إلى معرفة متونه ومعرفة رواته).
- **وعلم الفقه**: (ينقسم إلى أحكام القرآن، وأحكام الحديث، وما أجمع المسلمون عليه

وما اختلفوا فيه، ومعرفة وجوه الدلالة وما صح منها وما لا يصح).

- و**علم الكلام**: (ينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حجاجهم وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح).

ثم يزيد ابن حزم: و**علم النحو**: (ينقسم إلى مسموعه القديم وعلله المحدثة)، و**علم اللغة**: (مسموع كله فقط)، و**علم الأخبار**: (ينقسم على مراتب: إما على الممالك أو على السنين وإما على البلاد وإما على الطبقات أو منثورا)، و**علم النسب** جزء من علم الخبر، و**علم النجوم**: (ينقسم إلى معرفة علم الهيئة والتعديل ببرهانه ثم الذي يذكرونه من القضاء)، و**علم العدد**: (ينقسم إلى ضبط قوانينه ثم برهانه ثم العمل بذلك في المساحات وغير ذلك)، و**علم المنطق**: (ينقسم إلى عقلي وحسي، وأما العقلي فإلهي وطبيعي، وأما الحسي فطبيعي فقط)، و**علم الطب**: (ينقسم قسمين: طب النفس، وطب الأجسام)، و**علم الشعر**: (ينقسم إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه وأقسامه ووزنه ونظمه)[79]. وها هنا علمان - يقول ابن حزم - إنما يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت، أو من نتيجة اجتماع علمين منهما فصاعدا، وهما: **علم البلاغة، وعلم العبارة**[80].

هكذا يرتبط النقل بالعقل عند ابن حزم والنص بالمنطق، فالدين حق، والمنطق والفلسفة برهانان على حقيقته، فلا سبيل إلى أن يختلفا ولا مندوحة من تكاملهما واتفاقهما. ولكنّ هناك علوما مذمومةً لا نفع فيها في نظر ظاهريّنا وهي تشمل: **السحر والطلسمات، والكيمياء، والموسيقى، والكواكب أو النجوم**، قال: «فاعلموا [...] أن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون وعلم الطلسمات فإنه ممخرق كذاب مشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء»[81].

وعند التحقيق وصحة النظر فكل ما عُلِم - في نظر **ابن حزم** - فهو علم؛ فيدخل في ذلك **علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاة الأرض وتدبير الشجر وغرسها والبناء** وغير ذلك. إلا أن هذه إنما هي للدنيا خاصة فيما بالناس إليه الحاجة في معايشهم. والعلوم المتقدمة، الغرض منها التوصل إلى الخلاص في المعاد فقط، فلذلك استحقت التقديم والتفضيل، والعلوم المذكورة - في نظره - يتعلق بعضها ببعض ولا يستغني منها علم عن غيره[82].

هذا هو تقسيم ابن حزم للعلوم بحسب ما جاء في «**رسالة مراتب العلوم**» وغيرها من أعماله. والملاحظ أنه في سياق ما قدمه المشارقة من تنظيرات تتعلق بمجال التصنيف فقد جاء تقسيمه - لاشك - مستفيدا مما قدمه السابقون، ولكنه أبدع وزاد عليهم في بعض الجوانب من عمله التصنيفي؛ إذ إنه سطر بنسقيته الخاصة رؤية متميزة لعمله تستند على بعدين: يتعلق الأول بصلته بالمنطق والفلسفة (وظهر أثر ذلك خصوصا في كتاب «**التقريب لحد المنطق**»)، وتعلق الثاني بنزعة التدين العملي الذي ركز عليه كثيرا، وهذا ما يجليه - كما عرفنا - تقسيمه الذي قدمناه سابقا،

ويتبين منه أن هذا الأندلسي قد نأى بنفسه في تصنيفه للعلوم عن الاختيارات الفلسفية عامة ولم يعر التقسيم الأرسطي الثلاثي اهتماما كبيرا مثلما فعل بعض فلاسفة الإسلام، بل قام بعدِّ العلوم التي يعتبرها أساسية وحصرها في اثني عشر علما مراعيا فيها في الغالب الفرق بين العلوم الشرعية وبقية العلوم، ولكنه وضع بقيةِ العلوم في منزلة لا تفاضلية[83]، لإدراكه خطورة التصنيف التفاضلي للعلوم بعدما لاحظ ظاهرة سلبية تتمثل في أن بعضهم لم يكن طلبهم لما طلبوا من العلم إلا للازدراء بسائر العلوم وتنقيصها، لظنهم الفاسد أنه لا علم إلا الذي طلبوا فقط؛ «فمن ذلك أنا وجدنا [يقول ابن حزم] قوما من أهل طلب العلم – أعني الديانة – يزرون بسائر العلوم، وهذا نقص عظيم شديد لا ينتفع به صاحبه [...] ووجدنا أن قوما طلبوا علوم الأوائل أو علما منها واتخذوا سائر العلوم سخريا»[84].

تجاوز أبو محمد – إذن – التصنيف الثنائي التنازلي أو التصاعدي التفاضلي للعلوم واختار أن يضع تصنيفا لا ينبني على هذا التمييز، لأن ترتيب **العلوم السفلى** يفقدها قيمتها وفائدتها بالتدريج لابتعادها عن العلوم الأولى، كما لم يقبل هذا الظاهري النظر إلى العلوم نظرة تقابلية تجعل العلوم النقلية في مقابل العلوم العقلية، كل واحد منها على حدة مع محاولة التوفيق بينها وبين مراميها، ومال إلى جعل تصنيفه دائريا مغلقا يميز بين ما هو معقول شرعا وعقلا (وهو البيان والبرهان – وهي العلوم المحمودة –)، وبين ما هو لا معقول شرعا وعقلا (وهو الغنوص والباطن والكشف – وهي العلوم المذمومة – وباختصار هي: اللاعلم)[85].

9- «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد» للأكفاني (ت.749هـ/1348م)

محمد بن إبراهيم شمس الدين المعروف بابن الأكفاني كان من أفضل علماء وأطباء القرن الثامن الهجري، برع في **العلوم الحكمية**، وأحاط بالكثير من علوم عصره، وله عدة تصانيف منها الكتاب موضوع المتابعة[86]. وقد أشار ابن الأكفاني في مقدمة كتابه إلى أن تأليفه كان لأغراض تعليمية تربوية قال: «وبعد، فإن بنا حاجة إلى تكميل نفوسنا البشرية في قواها النظرية والعملية؛ إذ كان ذلك هو الوسيلة إلى السعادة الأبدية. ولما كان هذا إنما يتم بالعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، ليعتقد الحق، ويفعل الخير، وجب علينا أن نعلم العلم المتكفل بتحقيق الحقائق وما هو إليه كالوسائل، وما يشتمل على بيان ما يجب أن يقصد من الفضائل، ويتجنب من الرذائل، فأردت أن أذكر في هذه الرسالة أنواع العلوم على التفصيل ليتبين منها هذا الغرض»[87].

إن المطالع لعمل وتقسيم ابن الأكفاني ليتجلى له أنه عمل على تصنيف العلوم على مرتكز **موضوعي** (نسبة إلى الموضوع وليس إلى الموضوعية)، كما أنه استند في تقريب عمله على **المصنفات**[88] (وقد لاحظنا بعضا من هذا في السابق مع ابن النديم)، وليس على مجرد التصنيف الفلسفي (=النظري). وقد حدد ابن الأكفاني

المستند العلمي في تصنيف العلوم وترتيبها، فذكر أن: «القسمة المستعملة في العلوم أصناف، فمنها: قسمة العام إلى الخاص، وقسمة الكل إلى الأجزاء، وقسمة الكلي إلى الجزئيات؛ كقسمة الجنس إلى الأنواع، وقسمة النوع إلى الأشخاص، وهذه قسمة ذاتي إلى ذاتي، وقد يقسم الكلي إلى الذاتي والعرضي، وقد يقسم الذاتي إلى العرضي، كالإنسان إلى أبيض وأسود، والعرضي إلى العرضي، كالأبيض إلى الطويل والقصير، والتقسيم الخاص هو المتردد بين النفي والإثبات»[89].

ويتجلى تميز الرجل عمّن تقدمه من المصنفين في المجال لاسيما الفارابي وابن النديم في تقسيماته وطريقته في التصنيف؛ إذ حصر العلوم في قسمين أصليين، ووزع كل قسم إلى علوم رئيسية عامة يتضمن كل منها موضوعات كلية، ثم وزع كل علم رئيسي إلى مقاصده، وهي ما يتفرع عنه من علوم جزئية[90]. وعموما فهو يقسم العلوم إلى **ما هو مقصود لذاته (=علوم حكمية)**، و**ما لا يكون مقصودا لذاته (=علوم آلية)**:

ويضم القسم الأول **العلوم الحكمية النظرية** المتفرعة بدورها إلى: **علم الإلهيات**، و**علم الرياضيات**، ثم **علم الطبيعيات**.

أما **العلوم التي لا تقصد لذاتها (علوم الآلة)** فتضم: **علم المنطق**، و**علم الأدب**. ويضم **الأدب** علوم: **الصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، والعروض، والقوافي، والنحو، وقوانين الكتابة، ثم قوانين القراءة**. أما **المنطق** فيضم: **المدخل، والعبارة، والتحليل بالعكس، البرهاني، والخطابي، والشعري، والمواضيع الجدلية، والمقولات، والسوفسطيقي (نقض شبه المموهين)**[91]. وهكذا سيتابع تفريعاته لمعظم العلوم كاشفا ما يتصل بها من علوم فرعية مرتبطة بها.

ويهمنا أن نذكر هنا أقسام **العلم الإلهي**[92] عنده إذ هي: النظر في الأمور العامة (مثل: الوجود والماهية، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، والأسباب والمسببات)، ثم النظر في مبادئ العلوم، ثم النظر في إثبات وجود الإله الحق الواحد، والنظر في إثبات الجواهر المجردة، وأحوال النفوس البشرية بعد مفارقتها للهياكل الإنسانية، ثم علم النواميس (أي العلوم الشرعية).

وقد توسع في العلم الأخير (=علم النواميس)[93] حيث ذكر أقسامه التي هي: **علم القراءات، وعلم رواية الحديث، وعلم تفسير القرآن، وعلم دراية الحديث، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم الجدل، وعلم الفقه.**

الملاحظ في تقسيم ابن الأكفاني هنا - إذن - هو هذا الدمج الواضح للعلوم الشرعية ضمن **علم النواميس** والذي هو فرع من **العلم الإلهي**، حيث اعتبر هذه العلوم الإلهية منطلقا لبناء أرضية عامة تبحث في الوجود والماهية والأسباب والمسببات ثم في مبادئ العلوم من أجل تحقيق الهدف الأهم وهو إثبات الوجود الإلهي وإقرار علم

النواميس المنبثق من القناعة العقدية الدينية ثم تتبع العلوم اللصيقة بالشرع والمستمدة من الوحي لإكمال بناء التصور الذي على أساسه ومن أجله قام هذا التنظير.

10- «المقدمة» لابن خلدون (ت.808هـ)

يمثل ابن خلدون حلقة متميزة من حلقات سلسلة العلماء الذين اشتغلوا بالعلوم المتنوعة وتصنيفها، وإذا كان من داع لعرض مجهوده بهذا الخصوص فلا ريب أن أهم مثير إلى ذلك هو موقفه من علم الكلام - الذي سنعود إلى التفصيل فيه في مباحث لاحقة - ثم - وهذا هو الأهم الآن - **نقده للفلسفة** واعتماده منهجا مخالفا - إلى حد ما - للفلاسفة في العمل التصنيفي، وقد علمنا أن فلاسفة الإسلام وقبلهم منظرو اليونان أسسوا بناءاتهم التصنيفية للعلوم على أساس البناء الفلسفي، حيث نالت المرجعية الحكمية القيادة في ترتيباتهم وتقسيماتهم للعلوم، أما فيلسوفنا الإفريقي فقد كان على النقيض من ذلك معارضا للمحورية الفلسفية في تلقي العلوم، بل لقد وقف في وجه التبني للفلسفة ودعا إلى إبطال دراستها.

توقف عبد الرحمن بن خلدون لإحصاء العلوم والصناعات، في الباب السادس من «مقدمته» الموسوم بـ«**في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال**»، وخصص أحد فصول هذا الباب لـ«**أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد**»[94].

وقد ضمّ الإحصاء الخلدوني ما يقارب الثلاثين فصلا في شأن **العلوم الدينيّة** والعلوم المساعدة على تحصيلها عموما، وضم هذا القسم: **علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلوم الفقه، وعلم الفرائض، وأصول الفقه** (مع الجدل والخلافيات)، **وعلم الكلام، وعلم التصوف، وعلم التعبير والرؤيا.**

بينما ضمّ ما لا يتجاوز سبعة فصول في شأن **العلوم الحكميّة**، وتشمل: **العلوم العددية، والعلوم الهندسية، وعلم الهيئة، وعلم المنطق، وعلم الطبيعيات، وعلم الطب، والفلاحة، وعلم الإلهيات، وعلوم السحر والطلسمات، وعلم أسرار الحروف، وعلم الكيمياء**[95].

وقد أفرد ثلاثة فصول لـ**علوم مطرحة ومذمومة** لما تُلحقه من ضرر بأحوال العمران البشري، وهي: "**فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها**"، وفصل "**في إبطال صناعة النّجوم وضعف مداركها وفساد غايتها**"، وفصل "**في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها**"[96].

إنّ المتأمل في إحصاء ابن خلدون وتصنيفه لهاته العلوم يلاحظ أولا أنه وزعها إلى **علوم دينية وعلوم عقلية**، وإشارتُه إلى العلوم الفاسدة ومنها **علم الفلسفة** يدل دلالة واضحة على أنّ تناوله للعلوم عامّة مشدود شدا وثيقا بتصوره لماهيّة المعرفة وطبيعتها ومرتبط بتمثله المقرب لمسالكها ومؤشرات تطوّرها وحدودها الإيجابية والسلبية من جهة تأويل قائم على أنّ العلم جزء من المعرفة في معناها الواسع، وعلى مستند أنّها بدورها «رافد عضوي من روافد الحضارة التي يبنيها مجتمع ما فتكوِّن تاريخه، وكلّ فيه خاضع لقواعد

وقوانين وعوامل ومؤثرات موضوعيّة وأخرى ذاتية، أو عرضية يسلم بعضها إلى البعض الآخر، ويُحيل عليه إن كثيرا أو قليلا، سلبا، أو إيجابا، أو هما معا في الوقت نفسه»[97].

وفي المحصّلة، نسجل أن هناك نوعا من الحضور **الأفلاطوني** في التصنيف الخلدوني من زاوية الاهتمام بـ**الرياضيات** في الجانب المتعلق بـ**العلوم الحكمية**، وفي عدم الفصل بين العلم والصناعة على أساس الرياضيات، بيد أن الفارق أن **أفلاطون** يعتبر **السياسة** أسمى **الصناعات** بينما يعتبر **ابن خلدون** أن أسماها يتمثل في **علم العمران**. ولكن في الأخير فإن الذي يعنينا من تصنيف ابن خلدون هو تلك التفرقة بين علوم تشترك فيها الأمة الإسلامية مع بقية الأمم، وعلوم تختص بها وحدها دون سواها[98] كما وجدنا ذلك مع ابن حزم سابقا.

11- «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» لطاش كبري زاده (ت.968هـ)

يُذكر عند المشتغلين بعلم التصنيف بأن أحمد بن مصطفى (طاشْ كُبْرِي زادَة) هو أول من عرَّف علم تصنيف العلوم وجعله علما قائما بموضوعه ومنهجه وغايته، ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان في هذا الكلام بعض الصواب إلا أننا لا ينبغي أن نتجاهل أن هذا المصنِّف اعتمد بشكل كبير في كتابه الكبير **«مفتاح السعادة»** على المجهود التصنيفي الذي قدمه قبله ابن الأكفاني في كتابه الذي تحدثنا عنه سابقا لاسيما ما يتعلق بالمنهج وبالمقدمات النظرية. فقد سبق ابن الأكفاني أحمد بن مصطفى إلى تقسيم العلوم على **أساس موضوعي** - كما قلنا -، كما أنه اعتمد في تقسيمه على **الكتب والمصنفات**، وليس فقط على التقسيم النظري، وهذا ما نعثر عليه كذلك عند طاش زادة مع تفصيل عند هذا الأخير سمح به تطور العلوم على عصره، وبسبب التأخر الزمني عن صاحب **«إرشاد القاصد»**[99].

وعلى العموم فالثابت أن طاش كبري زادة جعل التصنيف علما مستقلا بذاته، وقسم في الكتاب المذكور العلوم إلى قسمين أساسيين: أولهما **نظري** (يرتبط بـ**علوم الدين واللغة والفلسفة**)، والثاني يتعلق **بعلوم التصفية** المكتسبة من **الفيض الرباني** لا بالنظر والبحث (متبعا في ذلك الغزالي في **«إحيائه»**[100]). ولما كان **العلم الإلهي** هدف كل العلوم - عنده - وأعمها فقد جعل مصنِّفنا بقية العلوم مندرجة تحته وفروعا منه.

والملاحظ في كتاب هذا المؤلف أن التعريف الذي أورده لـ"**علم التصنيف**" تضمن عملية التكثير من الأعلى إلى الأسفل؛ أي من علم كلي إلى علم جزئي، كتقسيم الجنس إلى أنواع، والنوع إلى أصناف.. يقول جلال الدين موسى: «ومعنى ذلك أن التعريف تضمن منهجا من مناهج التصنيف هو المنهج الاستنباطي...؛ أي هو المنهج النازل من المقدمات إلى النتائج ومن العموميات إلى الخصوصيات، ويقابل[ـه] منهج آخر صاعد من أسفل إلى أعلى أي من الجزئيات إلى المبدإ أو القانون وهو المنهج الاستقرائي

الذي أدركه طاش زاده وهو أحدث مناهج التصنيف الحالية للعلوم. إذن هما طريقتا التحليل والتركيب أو الاستباط والاستقراء جمع بينهما طاش زادة في تصنيفه لعلوم عصره»[101].

وللوقوف على منهج هذا المنظِّر في تقسيم العلوم نضع أمامنا كلامه في "**مقدمته في بيان حصر العلوم في الإجمال**"، حيث يقول: «اعلم أن للأشياء وجودا في أربع مراتب: في **الكتابة والعبارة والأذهان والأعيان**، وكل سابق وسيلة اللاحق، لأن الخط دال على الألفاظ، وهذه على ما في الأذهان، وهذا على ما في الأعيان ولا يخفى أن **الوجود العيني** هو الوجود الحقيقي الأصيل، وفي الوجود الذهني خلاف في أنه مجازي أو حقيقي... وأما الأولان فمجازيان قطعا. ثم العلم المتعلق بالثلاث الأول آلي البتة، وأما العلم المتعلق بالأعيان فإما **عملي** لا يقصد به حصول نفسه بل غيره، أو **نظري** يقصد به حصول نفسه فقط. ثم كل منهما إما أن يبحث فيه من حيث إنه مأخوذ من الشرع فهو **العلم الشرعي**، أو من حيث مقتضى العقل فقط فهو **العلم الحكمي**. فهذه الأصول السبعة ولكل منها أنواع، ولأنواعها فروع يبلغ الكل على ما اجتهدنا في الفحص والتنقير عنه بحسب موضوعاته وأساميه وتتبع ما وقع فيه من المصنفات إلى مائة وخمسين نوعاً»[102].

وقد فرق طاش زادة العلوم انطلاقا من هذه المراتب التي حددها وجوديا إلى سبع دوحات: (الأولى: **دوحة بيان العلوم الخطية**، الثانية: **دوحة علوم تتعلق بالألفاظ**، الثالثة: **دوحة في علوم باحثة عما في الأذهان من المعقولات**، الرابعة: **دوحة في العلم المتعلق بالأعيان** (=العلوم الحكمية الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية)، الخامسة: **في دوحة الحكمة العملية** (وتضم: **شعبة علم الأخلاق**، وشعبة تدبير المنزل، و**شعبة السياسة**)، السادسة: **دوحة العلوم الشرعية**، السابعة: دوحة علوم الباطن.

وتشتمل كل دوحة على شعب (فمثلا: دوحة العلوم الشرعية تضم علوم: **القراءة**، **وعلم رواية الحديث، وعلم تفسير القرآن، وعلم دراية الحديث، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه**). (وتضم العلوم الحكمية: **شعبة العلم الإلهي**، **وشعبة العلم الطبيعي**، و**شعبة العلوم الرياضية**، وشعبة **علم الموسيقى** وغيرها). وكل شعبة من شعب التقسيم يدخل ضمنها عدد من العلوم: (شعبة العلم الإلهي مثلا يرتبط بها: **علم مقالات الفرق**، **وعلم معرفة الملائكة**، **وعلم المعاد**، **وعلم أمارات النبوة**...).

وبعد ذكره لأقسام العلوم من خلال الدوحات والشعب والفروع انتقل طاش زادة - إثر ذكر كل علم بالتعريف به، ثم ذكر المصنفات فيه، والترجمة للمؤلفين-، بالتدرج إلى التفاصيل منتهجا ما التزم به منهجيا منذ الانطلاق، أملا في الوصول إلى المبتغى، وتحقيق المقصود المتمثل في تحصيل السعادة القائمة على النظر والعمل بغية تحقيق المراد وهو نيل التصفية الروحانية التي هي

الثمرة الكبرى المحصلة من العمل بالعلم[103].

نستنتج إذن بأن العلم النظري عند طاش زادة يغني عن ذكر المراد بالعلم الآلي الذي هو وسيلة حصول غيره، ثم إن العلمين النظري والعملي قد يكونان من العلوم الشرعية النقلية أو من العلوم الحكمية العقلية. كما نلاحظ أنه جعل العلوم المتعلقة بالوجود العيني ذات شعب أربعة فتم له تقسيم علوم عصره إلى سبع شعب، مع جعل الشعبتين الرابعة والخامسة توسيعا شديدا للفلسفتين النظرية والعملية بجعلهما من علوم العربية تُعلّم آداب الملوك وعلم آداب الوزارة وعلم قيادة الجيوش[104]، كما جعل المنطق من العلوم الباحثة عن أحوال الأذهان..

وقد اعتمد طاش زادة على التعريف بالعلوم بذكر المؤلفات فيها المختصرة والمتوسطة والمبسوطة، لذلك كان تصنيفه للعلوم أقرب التصانيف إلى الأنظمة الحديثة من حيث تتبعه لأهم وأدق المعطيات التي يتطلبها التصنيف العلمي المعاصر[105]، فلا موجب لمقايسة تصنيف طاش زادة بتصنيف فلاسفة اليونان والعرب من أمثال أرسطو أو الفارابي وابن رشد وغيرهم، وذلك لما حققه البحث من تقدم ولما سطرته المعرفة بفروعها في عصره عمن تقدمه، مما يسمح بالحكم بأنه أفضل من بحث في تصنيف العلوم من العلماء المتأخرين، وخير من دقق فيه وأجاد في تعريفه وتقسيمه.. وقد أعلن بعض المتخصصين في الموضوع أن «هذا الحكم لا ينتقصه أخذ طاش زادة للكثير من التعريفات عن ابن الأكفاني [...] فقد فعل حاجي خليفة نفس الشيء مع طاش زادة في «**كشف الظنون**»، حيث لخص في مقدمته ما ورد في «**مقدمة** ابن خلدون وفي «**مفتاح السعادة**» وسلك في ذلك مسلك طاش زادة [...] وما فعله خليفة مع طاش زادة فعله حسني صديق خان في كتابه «**أبجد العلوم**»؛ حيث نقل عمن سبقوه في هذا الفن وخاصة حاجي خليفة، واستمر الحال كذلك إلى أن جاء في القرن الثاني عشر الهجري محمد علي التهانوي الهندي صاحب «**كشاف اصطلاح الفنون**» فأخذ كل ما قيل في هذا الفن وحشده في كتابه»[106].

ب- ملاحظات واستنتاجات:

لاشك أن هذا العرض المركز للمؤلفات التصنيفية الإسلامية يعكس ما ذكرناه من الاهتمام بهذا العلم النظمي الممتد مع الزمن ومع تطور العناية بالعلوم مواكبة لتطور الحاجات العلمية للمجتمع الإسلامي. ولا شك أن هذا العرض يسمح لنا الآن بتسجيل بعض الملاحظات الاستنتاجية العامة التي نذكرها فيما يلي:

- إن العمل التصنيفي عند العرب المسلمين انبنى على أسس منطقية وأخرى معرفية؛ حيث إن تقسيمهم للعلوم حدد ما ينبغي أن يجري به العمل فيها؛ إذ العلم يعد جنسا عاما لكل العلوم الداخلة تحته سواء كانت دينية أو دنيوية أو طبيعية. وبناء على هذا، فإن العمل التنظيمي التصنيفي المرتكز على التشابه والتمايز بين العلوم استنادا إلى

الفلسفة المنطقية وإلى الصفات الذاتية والعرضية الجامعة للعلوم أو المفرقة بينها جعل من عمل المسلمين في هذا المجال عملا منطقيا ومعرفيا في نفس الوقت.

• وبما أن العلوم هي الثمرة المعرفية للوجود الإنساني، لذلك كانت كثرة العلوم عند العرب - التي ألجأتهم ووجهتهم إلى التصنيف في إحصاء وتقسيم العلوم - علامة واضحة على تطورهم الفكري وتميزهم الحضاري، فقد ظهرت عبر الامتداد التاريخي للمسلمين علوم جديدة استقلت في علميتها، مما كشف عن الأساس المنهجي والفلسفي الأصيل الذي تحكم في العمل التصنيفي لديهم.

• لقد اعتمد المنظرون المسلمون عامة في تصنيفهم أسسا ومعايير متنوعة صنفوا العلوم على أساسها بالنظر إلى الخلفية والأغراض التي رامها كل مصنف، ومن هذه المعايير: **المعيار الفلسفي** القائم على تقسيم أرسطو للعلوم إلى **نظرية وعملية** (اعتمد نهجه الكندي، والفارابي، وابن سينا وإخوان الصفاء وغيرهم)، ثم **المعيار الديني** المميز للعلوم بين **العقلي** و**النقلي** (اعتمده العامري في تصنيفه)، و**معيار الأشرفية** (وأخذ به ابن حزم وابن تومرت وابن الأكفاني وغيرهم)، و**المعيار الموضوعي** (أخذ به ابن الأكفاني وطاش زادة والتوحيدي وغيرهم)، و**معيار الأصالة** (انتهج طريقه الخوارزمي)، و**المعيار العمراني الحضاري** (كما يتجلى في تصنيف ابن خلدون)، ثم **المعيار الذوقي** (الذي تبناه الغزالي في "الإحياء" وغيره، وطاش كبري زادة في "مفتاح السعادة")[107].

• إن التميز العام في طبيعة وهيكل وخصائص المصنفات الإسلامية في علم إحصاء وتقسيم العلوم يدفع إلى رسم نوعين أساسيين من التصنيف؛ يخضع النوع الأول للرؤية **الفلسفية** المتأثرة بالفكر اليوناني الذي وقفنا في المدخل مع فلسفته التقسيمية ومع اتجاهاته الأساسية، حيث يظهر الحضور التصنيفي اليوناني بقوة في تصنيفات أصحاب هذا الخط (الذي سمى بعضُهم أصحابَه بذوي **الوجهة التقليدية** في تصنيف العلوم)[108]، أما الاتجاه الثاني، فهو اتجاه استمد منهجه أساسا من **واقع الإسلام** ومن **مرجعيته العقدية** ومن المدى التطوري الذي أفرزه حضور الثقافة الدينية الإسلامية في العمل التصنيفي في العالم الإسلامي (وسمي هذا الاتجاه عند من ذكرنا بذوي **المنهج التأصيلي**)[109].

• مثل المدرسة الأولى بوضوح فلاسفة الإسلام الكبار بدءا من الفارابي إلى ابن سينا (المتأثرين بأرسطو خصوصا)، ثم إخوان الصفاء (المتأثرين بأمشاج من الأفلاطونية)، الذين تبنوا الهيكلة اليونانية بامتياز، كما أصدروا عن عمل ذهني مجرد في تمثلاتهم المعرفية جعل عملهم التصنيفي انتقائيا من أجل مناسبة شروط التصنيف اليونانية؛ فمن المعلوم أن الفارابي أغفل في تصنيفه الكثير من العلوم المعروفة في عصره إذ كان قصده **"إحصاء العلوم"** المشهورة في عصره فقط، ومن العلوم التي أغفلها: علم الطب وعلم

التفسير والتصوف، وعلم الحديث وعلم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل، وعلم أصول الفقه. وهذه العلوم ضرورية لتعلم بقية العلوم. كما أغفل علم التاريخ ولم يشر إلى علوم: الكيمياء والموسيقى، رغم أنه ألف فيها «كتاب الموسيقى الكبير»، ولاشك أن ذلك راجع -كما قلنا سابقا- إلى انتقائيته الناتجة عن رغبة ملحة في موافقة الهيكلة التقليدية المذكورة، حتى ولو كان ذلك بإسقاط علوم إسلامية هو أعرف الناس بتفاصيلها وهو - أي الإسقاط الانتقائي للعلوم - نفسه الذي وقع فيه إخوان الصفاء وابن سينا وغيرهم من ذوي الاتجاه التقليدي.

• ومثل الاتجاه الثاني خصوصا أعلام التصنيف الكبار أمثال: الخوارزمي، وابن النديم، وابن حزم، وابن خلدون، وابن الأكفاني وطاش كبري زادة وغيرهم. وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه - قدر المستطاع - للتحرر من الهيكلة اليونانية، فاختفى التقسيم الأرسطي التقليدي - إلى حد ما -، كما ضعف التركيز على التجريد، واعتمدت معايير جديدة ترتكز على التشابه والتقارب بين العلوم (كما عند ابن النديم وطاش زادة)، وعلى معيار العلم المذموم والعلم المحمود (راجع ما ذكرناه بهذا الخصوص عند ابن حزم)، ومعيار العقلي والنقلي (كما فعل عالم العمران ابن خلدون)، مما أضفى على أعمال وأصحاب هذا الاتجاه في انتقائهم الإحصائي للعلوم وفي تنظيمها بعدا واقعيا طريفا في المنطلقات وفي البناء والأهداف.

• خصص ابن النديم للعلوم الشرعية في تصنيفه ست مقالات، وميز ابن حزم وابن خلدون بين قسمين كبيرين من العلوم حازت العلوم الشرعية فيها مساحة كبيرة، وخصص طاش زادة ثلاث دوحات من دوحاته لعلوم الوسائل والأربع الأخيرة لعلوم المقاصد. وعول المصنفون التأصيليون عموما في عملهم الترتيبي على العلوم المتقاربة المتفرع بعضها عن بعض، انطلاقا من الواقع الإسلامي المحايث لهذه العلوم[110]. ولا يفوتنا هنا أن نسجل أن الخوارزمي الذي كان رائد هذا الاتجاه التأصيلي - مع الاعتراف للكندي ولابن النديم بالسبق في وضع اللبنات الأولى لهذا الاختيار - وضع لكتابه «**مفاتيح العلوم**» هيكلا تصنيفيا طريفا بناه - كما عرفنا سابقا - على جانبين: الأول: متعلق بالعلوم الشرعية وما يتصل بها من علوم العربية، والثاني خصصه لعلوم العجم، وقد سلك بهذا المنحى اتجاها تأصيليا سيسلكه معظم التأصيليين بعده استمده من رؤيته للبنية التصنيفية لطبيعة العلوم في مجتمعه العربي وقتئذ. ولا نحتاج إلى الإشارة إلى أن المؤاخذات المسجلة على فلاسفة الإسلام بهذا الاتجاه لا يمكن أن يرد عليها بما تضمنه تصنيف الفارابي لعلم الكلام ضمن تقسيمه، لكونه اكتفى بجعل "**الكلام**" ضمن العلم المدني فقط، حيث جعله تابعا للسياسة المدنية، «بل إنه حين اتجه إلى بيان مقصوده من "علم الفقه" لم يقصد به "علم

الفقه الإسلامي" بصفة خاصة، وإنما قصد به مطلق الاجتهاد عند كل أمة من الأمم، بغض النظر عن انتمائها لملة دون أخرى. أي أنه جرد المصطلح من صبغته الإسلامية ليعطيه بعدا عاما وشاملا لكل أنواع الفقه والاجتهاد التي يقوم بها الإنسان في بيئته ومجتمعه ومحيطه الخاص»[111].

بعد الإلمام بتاريخ تصنيف العلوم والتعرّف إلى المعايير التي وَجهت ترتيب الفلاسفة والعلماء للعلوم ومعايير تصنيفها في المجالين التداوليين؛ اليوناني والعربي - الإسلامي، سنعمل في الجزء الثاني من هذا البحث (الذي سيتضمنه العدد السابع من المجلة بحول الله والذي سيكون حاملا لنفس العنوان في ملفه) على إبراز موقع علم الكلام ضمن علوم عصره لدى فلاسفة وعلماء الإسلام، ودائما من منظور علم تصنيف العلوم.

لائحة المصادر والمراجع*

❋❋❋

الهوامش

(1) الواقع أنه على الرغم من كون هذا العلم أداة تنظيمية للمعرفة، تحصر وترتب موضوعاتها ومناهجها وفق تصور فلسفي معين، فقد اختلف بشأنه بين كونه جزءا من فلسفة العلوم، وبين كونه سابقا عليها أو تابعا لها. عبد القادر حمدي، تصنيف العلوم عند العرب، ص، 2، خواطر عابرة: موقع إلكتروني:

http://saoudane.blogspot.com/2013/04/blog-post_5546.html.

(2) من أشهر تعريفات هذا العلم تعريف طاش كبري زادة (968هـ/ 1561م) في كتابه: «**مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**»، حيث يسميه "**علم تقاسيم العلوم**"، ويعرفه بأنه: «علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم»، ط: 1 دار الكتب العلمية، بيروت: 1405/ 1985، م: 1/ 300، وعرفه من المعاصرين عبد القادر حمدي (مرجع سابق)، بأنه «عبارة عن مجموعة من المبادئ والقواعد التي تنظم المعرفة وتخضعها لنسق ترتيبي معين، يهدف إلى تكوين قائمة أو خريطة عامة تصنف فيها العلوم داخل فئات أو طبقات، طبقا لتصور فلسفي أو إيديولوجي معين، يعتمد الانطلاق في تصنيف العلوم من النظر إلى موضوعها ومنهجها وغايتها، وعلاقاتها».

(3) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1 دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1992، ص. 33.

(4) إحسان عباس، تقديم كتاب رسائل ابن حزم، "رسالة مراتب العلوم" ضمن: "رسائل ابن حزم الأندلسي"، تح: إحسان عباس، ط: 1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: 1983، ص: 18-19.

(5) عبد القادر حمدي، تصنيف العلوم عند العرب، (مرجع سابق)، ص. 3 وما بعدها.

(6) انظر: زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ونشرته مكتبة مصر، ضمن (سلسلة أعلام العرب)، القاهرة: 1961، ص. 87-88.

(7) المدرسة الأيونية (ق. 5 ـ 6 ق م) تفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى عناصر مادية، يمكن أن تدرك بالحواس والتجربة، وهذه العناصر هي الماد والهواء والتراب والنار (علل مادية للوجود) كما اعتبرت للوجود صفة أساسية وهي التغيير المستمر.

(8) راجع عن فلسفتهم وأفكارهم مثلا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: 2014، ص. 25 وما بعدها.

(9) المدرسة الإيلية (ق.5-ق م): لاتعطي أهمية كبيرة لما تدركه الحواس في تفسيرها للوجود، بل المعرفة تتم عن طريق العقل، كما أن الوجود ثابت ولا يتغير.

(10) راجع عن أفكارهم مثلا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 43 وما بعدها.

(11) تشبه هذه المدرسة المدرسة الإيلية في كون حقيقة الوجود تدرك بالعقل، ولكن مفهوم العقل عند الفيثاغوريين رياضي حيث تعتبر الأعداد هي المبادئ الأولى للأشياء...

(12) انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط: دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: 1984، ص. 38-139.

(13) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 37.

(14) راجع: محمد جلوب الفرحان، بحث بعنوان: الخطاب الخلدوني في الإبستمولوجيا – دراسة مقارنة في الأسس الفلسفية لتصنيف العلوم، المجلة الإلكترونية أوراق فلسفية جديدة، ع: 36 نوفمبر-ديسمبر 2017. (وقد استفدنا منه كثيرا في هذا المدخل).

(15) نوع خاص من المعلمين اليونانيين ق:4و5 ق م)، اهتموا بتعليم السمو والفضيلة العملية لرجال الدولة الشباب وطبقة النبلاء مقابل أجر.

(16) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 100.

(17) انظر: عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ط: 1 الوراق للنشر والتوزيع، الأردن- عمان: 2009، ص. 153-154.

(18) والتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 143.

(19) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب السابع، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: 2017، ص 232.

(20) انظر: أفلاطون: رجل الدولة، ترجمة: أديب نصور، ط: بيروت سنة 1959، ص. 30 ومابعدها، وراجع كتب أفلاطون الأخرى مثل: (الجمهورية) وكتاب (محاورة فيليبوس) وغيرهما...

(21) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(22) راجع ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 152

(23) انظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط: مطبعة دار الكتب المصرية: القاهرة: 1935، ص. 264 وما بعدها.

(24) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 145 وما بعدها.

(25) راجع: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 212.

(26) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص. 35-36.

(27) العصر **الهلنستي** فترة في التاريخ القديم بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م، واستمرت حوالي 200 سنة في اليونان وحوالي 300 سنة في الشرق الأوسط. ويستخدم اصطلاح هيلينستية لتمييز هذه الفترة عن الفترة **الهلينية** وهي فترة الإغريقيين القدماء التي اعتبرت أوج عبقرية وعظمة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية في ظل الامبراطورية الأثينية.

(28) مذهبها الفلسفي مؤداه أن اللذة هي وحدها الخير الأسمى، والألم هو وحده الشر الأقصى، والمراد باللذة في هذا المذهب هو التحرر من الألم والاهتياج العاطفي.

(29) راجع: محمد جلوب الفرحان، الخطاب الخلدوني في الإبستمولوجيا، تصنيف العلوم ما بين اليونان والعرب، (مرجع سابق)، ص. 3.

(30) انظر: المرجع السابق وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 387.

(31) الفرحان، المرجع السابق، وعبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، ص. 192.

(32) عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، ص. 213-214.

(33) راجع: الفرحان، مرجع سابق.

(34) نفسه.

(35) مدرسة صوفية فلسفية تأسست في القرن 3 الميلادي مبنية على تعاليم أفلاطون وتابعيه الأوائل...

(36) انظر: عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، ص. 210.

(37) معظم الدارسين لهذا الموضوع متفقون على هذا الحكم، راجع مثلا: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص. 37.

(38) جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، كتاب الحدود، تص ونشر: باول كراوس، ط: مكتبة الخانجي ومطبعتها، القاهرة: 1354هـ، ص. 97 وما بعدها.

(39) مرزوق العمري، تصنيف العلوم عند المسلمين، مقال بمجلة الجامعة الأسمرية الإسلامية، زليتن/ ليبيا، العدد: 16 السنة: 9 ديسمبر 2012، ص. 290.

(40) جابر بن حيان، المصدر السابق، ص. 101.

(41) المصدر السابق، ص. 102.

(42) نفسه.

(43) نفسه، ص. 103.

(44) زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، ص. 93.

(45) المرجع السابق: ص. 94.

(46) جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، كتاب الحدود، ص. 100.

(47) المصدر السابق، ص. 47-48.

(48) انظر: جلال الدين موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، مقال بمجلة: المسلم المعاصر، ع: 41 السنة: 11، المحرم - صفر- ربيع الأول 1405هـ/ يناير 1985، المحرم- صفر- ربيع الأول 1405هـ، ص 11.

(49) فاطمة إسماعيل، انظر: منهج البحث عند الكندي، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية: 1998، ص. 111 وما بعدها.

(50) المرجع السابق نفسه.

(51) الكندي، في الصناعة العظمى، نشر وتحقيق: عزمي طه السيد، ط: دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، قبرص: 1987، ص. 127.

(52) عاطف العراقي، تصنيف العلوم عند العرب، بحث بمجلة دراسات عربية وإسلامية، ع: 11 سنة: 1992، ص. 36.

(53) محمود سعيد عطية، معايير تصنيف العلوم وإمكانية الاستفادة منها في حل مشكلات البرامج الأكاديمية، بحث منشور بموقع:

https://platform.almanhal.com/Reader/Article/111189، ص. 14.

(54) انظر: عبد المجيد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص. 39.

(55) الفارابي، إحصاء العلوم، تح: عثمان أمين، ط: دار بيبليون، باريس: 2008، ص. 43. يقول عبدالقادر حمدي، في بحثه المعنون بـ:"تصنيف العلوم عند العرب": ولكن الناظر في كتاب "الإحصاء" للفارابي يتبين له أنه «لم يعمل على إحصاء العلوم الواقعة على عهده، فالكتاب لا يتضمن في الحقيقة مختلف العلوم الشرعية واللغوية والعربية التي ازدهرت في القرن الرابع الهجري، مما يدل على أنه لا يفي بغرض الإحصاء الذي يقتضي حصر كل العلوم العربية والشرعية والدخيلة التي كانت موجودة في زمانه، على الرغم من تصريحه الواضح بأنه يسعى إلى إحصاء العلوم علما علما! مما يدل على أنه سعى في كتابه إلى تصنيف العلوم، وفق تصور مسبق للمعرفة، وليس وفق ما هو حاصل منها في واقع المجتمع العربي

فيما بين نهاية القرن الثالث الهجري والعقود الأربعة الأولى من القرن الرابع الهجري». (المرجع السابق)، ص. 6-7.

(56) راجع: المصدر السابق، المعطيات نفسها. وتحصيل السعادة له، تح: سبحان خليفات، ط: عمان: 1987، ص. 88.

(57) الفارابي، التنبيه على سبيل السّعادة، تح: سبحان خليفات، ط: عمان: 1987، ص. 226-227.

(58) راجع: سعيد الجابلي، الفارابي؛ مقالة في إحصاء العلوم والصناعات من أجل إبستمولوجيا عربية هادفة، مقال بموقع منظمة المجتمع العلمي العربي، بتاريخ: 29 ماي 2018، ص. 4-5.

(59) محمود عطية، معايير تصنيف العلوم (مرجع سابق)، ص. 17.

(60) الفارابي، إحصاء لعلوم، ص. 43-44.

(61) من المتفق عليه عموما الآن أن مؤلفي الرسائل هم رجال علمٍ من الطراز الرفيع من الشيعة، وقد عاشوا في البصرة (العراق) في ق: 4هـ10م، وأنه كان لديهم بعض الارتباطات بالإسماعيلية. و«**الرسائل**» تتألف من 51 أو 52 رسالة، يضاف إليها ختام مجموعة هذه الرسائل«**الرسالة الجامعة**».

(62) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (الجزء الأول)، مراجعة: خير الدين الزركلي، نشر: مؤسسة هنداوي: 2018، ص. 222 -229.

(63) راجع المصدر السابق، وانظر: جلال الدين موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، (مرجع سابق).

(64) اعتمدنا على: الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، ط: 2 دار الكتاب العربي، بيروت: 1409هـ/ 1989.

(65) المصدر السابق، ص. 13-14.

(66) المصدر نفسه، ص. 15، وراجع: عبد القادر حمدي، تصنيف العلوم عند العرب، ص. 3.

(67) انظر: عبد القادر حمدي، تصنيف العلوم عند العرب، ص. 3.

(68) ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، ط:2 دار المعرفة بيروت – لبنان: 1417 هـ - 1997 م، ص. 7.

(69) المصدر السابق، ص. 9-11.

(70) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، ترجمة: حنين بن إسحاق، ط2: دار العرب، القاهرة: (د-ت)، ص. 104 وانظر فيما تقدم: ما قبلها وما بعدها.

(71) المصدر السابق، ص. 109، وص: 110 وما بعدها.

(72) المصدر السابق، ص. 106، وص: 111 وما بعدها.

(73) المصدر نفسه، ص. 114.

(74) المصدر نفسه، ص. 107.

(75)المصدر نفسه، ص. 108.

(76) المصدر نفسه، ص. 116 وما بعدها.

(77) انظر: ابن سينا، المصدر السابق، ص. 107، وراجع: النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص:55.

(78) اعتمدت الطبعة التي وردت فيها الرسالة ضمن "رسائل ابن حزم الأندلسي"، تح: إحسان عباس، وبالنسبة لموضوع التصنيف فقد باشره ابن حزم في "رسالة مراتب العلوم" وفي "التقريب لحد المنطق" وكذلك في رسالة: "التلخيص" وكلها موجودة ضمن "رسائل ابن حزم" (ج.3 و4).

(79) المصدر السابق: 4/ 78 وما بعدها.

(80) المصدر السابق: 4/ 78 إلى ص. 81.

(81) ابن جزم، رسالة مراتب العلوم، ضمن: الرسائل: 4/ 62، وابن حزم: "رسالة التوقيف" ضمن "الرسائل": / 4/ 61-62.

(82) المصدر السابق: 4/ 81 وما بعدها.

(83) على خلاف ما جاء عند إحسان عباس في مقدمته لرسائل ابن حزم، انظر: 4/ 22 وما بعدها.
(84) انظر: ابن حزم، رسالة مراتب العلوم: 4/ 87.
(85) راجع: حسين بوبيدي، تصنيف العلوم عند ابن حزم، موقع:
https://www.univ-constantine2.dz/ CoursOnLine/ Boubidi-Houcine/ new_page_3.htm
(86) راجع عنه: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م: 5/ 54.
(87) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تح: عبد المنعم محمد عمر، ط: دار الفكر العربي، القاهرة (د-ت)، ص. 91.
(88) انظر مثلا ابن الأكفاني، إرشاد القاصد، ص. 111 وما بعدها حيث ذكر أمثلة من كتب النحو والصرف.
(89) المصدر السابق، ص. 98.
(90) عبد المنعم محمد عمر، مقدمة كتاب إرشاد القاصد، ص. 47.
(91) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد، ص. 106 وما بعدها.
(92) المصدر نفسه، ص. 132 وما بعدها.
(93) المصدر نفسه، ص. 152 وما بعدها.
(94) ابن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، ط: 3 دار النهضة، القاهرة: (د-ت): 3/ 1025.
(95) انظر المصدر السابق: 3/ من 1028 إلى 1235.
(96) انظر المصدر السابق: ن ص.
(97) سعيد الجابلي، الفارابي.. مقالة في إحصاء العلوم والصناعات من أجل أبستمولوجيا عربيّة هادفة، ص. 14، وانظر: الدريسي فرحات، مراجعات مفهوميّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، أديكوب للنشر، ديسمبر 1999 ، ص. 1،سعيد الجابلي، المقال المذكور سابقا، ص. 14.
(98) سعيد الجابلي، الفارابي.. مقالة في إحصاء العلوم والصناعات، ص. 14.
(99) انظر: المرجع السابق، ص. 4.
(100) أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، ط: 1 مطبعة الحسينية، القاهرة: 1322هـ، ص 47.
(101) جلال الدين موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، هـ، ص 11.
(102) طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: 2/ 132 وما بعدها.
(103) راجع: محمود سعيد حميدة عطية، معايير تصنيف العلوم وإمكانية الاستفادة منها في حل مشكلات البرامج الأكاديمية، ص. 23-33.
(104) طاش كبري زادة، مفتاح السعادة: 1/ 394 وما بعدها.
(105) جلال الدين موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، هـ، ص: 15.
(106) نفسه.
(107) المرجع نفسه، ص. 12 وما بعدها.
(108) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص. 42.
(109) المرجع السابق، ص. 64.
(110) المرجع السابق، ص. 65 وما بعدها.
(111) راجع: عبد القادر حمدي، تصنيف العلوم عند العرب، ص. 3.
* سنرجئ إثبات لائحة المصادر والمراجع إلى العدد القادم عند الانتهاء من البحث الكامل.

معالم الاتصال ودعاوي الانفصال
بين علم الكلام وغيره من علوم الإسلام

د. عبد المجيد الصغيّر
جامعة محمد الخامس - الرباط

مقدمة:

أ- يجب أن نعلم أن الحقل المعرفي الذي تندرج ضمنه الدراسات الفلسفية والكلامية ينتمي بطبيعته إلى "العلوم الإنسانية"، هذه العلوم الأخيرة التي تتميز عن العلوم الدقيقة (Sciences exactes) بكونها لا تعرف "قطائع" كما تعرفها تلك العلوم الدقيقة؛ وأنها لأجل ذلك وبسبب مواضيعها وقضاياها الإنسانية فهي علوم **تواصلية** بامتياز؛ بمعنى أن مضامينها وإشكالاتها تتميز بالاستمرارية وقابلية التداول والاختلاف والانتقال بين الأجيال عبر مفاهيمها الكبرى؛ "فترحّل" تلك المفاهيم (Notions Nomades) من مجتمع لآخر، ومن جيل لآخر، ومن زمن لآخر. وإذا كان هذا التداول المستمر والتأويل المتعدد للإشكالات والمفاهيم الفلسفية مثلا أمرا قائما منذ سقراط إلى الآن، فكذلك الشأن في الإشكالات والمفاهيم السياسية والأحكام الجمالية والتصورات الدينية والقضايا الكلامية كذلك... فكل العلوم الإنسانية إذن هي علوم تواصلية بهذا المعنى لتجدد وترحّل مفاهيمها داخل المجتمعات والثقافات المختلفة.

ب- من جهة أخرى وبالرجوع إلى واقعنا الحديث والمعاصر، وفي إبّان الحرب الباردة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية وسيادة تيارات إيديولوجية تقليدية محضة تدعو داخل العالم الإسلامي إلى التماهي مع تاريخ الغرب ومع تجاربه الفكرية والدينية والسياسية، وتبشر تبعاً لذلك التماهي "بتراجع الدين" وأفول تأثيره في مصير الشعوب الإسلامية التي خرجت للتّوّ من الهيمنة الاستعمارية... إلا أن تطور الأحداث، خصوصا بعد انهيار جدار برلين، أبانت عن تهافت مقولة "تراجع الدين" ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل وفي العالم الغربي الذي نعلم اليوم الدور الكبير الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في الإطاحة بالاتحاد السّوفييتي والكتلة الشرقية ابتداء من بولونيا، دون أن نتحدث عن الدور الخطير الذي لا زالت تلعبه إلى اليوم مختلف التيارات الدينية الكنسية في الولايات المتحدة الأمريكية داخلياً وخارجياً كذلك. ولعل قضية مدينة القدس الفلسطينية قد فضحت وكشفت الغطاء عن مبلغ تديّن الشعب الأمريكي وتحكم تصوراته وعقائده الدينية في رسم الاستراتيجية

السياسية الخارجية لهذا القطب الجديد المتحكم في العالم...

ولكي نبقى في إطار موضوع علمنا الأساس، وهو علم الكلام كما تجلت آثاره في حضارة الإسلام، أُصرّ أن أظلّ أيضاً في حدود حياتنا المعاصرة علّها تقربنا إلى إدراك قيمة علمنا هذا؛ ذلك أننا إذا كنا نعترف اليوم بالدور الذي صارت تلعبه مختلف المنابر الإعلامية المقروءة والمسموعة والمرئية في التأثير على الرأي العام؛ فإن هذه المنابر تكاد لا تكف في تغطياتها لأحداث العالم المعاصر عن ترديد جملة مفاهيم ومصطلحات ترجع في أصلها التداولي إلى الحقل المعرفي لعلم الكلام؛ حيث يتم التداول المستمر وشبه اليومي لمجموعة من المفاهيم والمصطلحات ذات الأصل الكلامي من طرف تلك الوسائط الإعلامية المختلفة التي تعبِّر غالباً عن توجهات إيديولوجية أو سياسوية، الأمر الذي جعل تلك المفاهيم والمصطلحات الكلامية التي بُعثت من مرقدها تشكو من غموض؛ كما هو الحاصل بالنسبة لمفهوم "السّنّة" و"البدعة" و"المذهب" و"الكفر" و"الأصولية" و"التطرف" و"الإرهاب" و"الجهاد" و"الخلاف" و"التسامح" و"حقوق الإنسان"... وغيرها من المفاهيم التي نالها نوع من التسيّب في الاستعمال والتوظيف الإيديولوجي والسياسوي.

وقد سبق لنا أن نبهنا إلى أنه بالنظر إلى خطورة وأهمية مثل تلك المفاهيم الفاعلة في مجتمعاتنا الإسلامية، فقد بادرت بعض مراكز البحث الاجتماعي في الجامعات الغربية وأنشأت قبلنا أقساماً أكاديمية ولكن موَجَّهة توجيهاً سياسوياً، تُعنى برصد تاريخ المذاهب والأفكار والنظريات والمفاهيم في تاريخنا الإسلامي؛ وذلك إدراكاً من تلك المراكز البحثية لقدرة الأفكار والنظريات والمفاهيم على البقاء والتجدد والتشكل و"الترحل" في الزمان والمكان، والتجلي عبر صور مختلفة ومتباينة قابلة للتوظيف الإيجابي أو السّلبي في شتى مظاهر حياتنا اليومية المعاصرة.

وتكفينا الإشارة هنا إلى الدور الذي أصبح يلعبه اليوم المستشرق الشهير "برنار لويس" (Bernard Lewis) داخل مراكز القرار الأمريكي في التخطيط لمزيد من تفتيت العالم العربي المعاصر بإعادة التوظيف السيّء لكثير من المفاهيم الدائرة حول "السنّة" و"الشيعة" و"المذهبية" و"الانقسام" و"العرقية"... وبحسب موسوعة Wikipédia فقد راكم هذا المستشرق مقابل خدماته تلك ما يناهز مليارين ونصف من الدولارات!

لذا فالأجدر بنا نحن اليوم أن نبادر - قبل غيرنا - إلى رصد تاريخنا الفكري ومراجعة مفاهيمه الحضارية، رصداً ومراجعة يهدفان إلى تعميق الفهم وضبط المعاني وتصحيح التصورات...

جـ- هذا وإذا كانت تلك المتابعة الدائمة من طرف العديد من مراكز البحث في الغرب لتاريخ الأفكار والنظريات في العالم الإسلامي ترمي إلى فهم أفضل لحاضر هذا العالم بغية

إعـادة "توظيـف" واسـتغلال بعـض مفاهيمـه الحضارية وتمثلاته الدينية، بما يخدم مصالح القوى السياسية المهيمنة في العالم كما وقع بالنسبة لتفتيت المجتمع العراقي المعاصر مثلا؛ فإن بعض الأحداث السياسية والفكرية الأخيرة التي جرت داخل العالم الإسلامي والعربي دلّت هي الأخرى على إرادة بعث العديد من المفاهيم والمصطلحات والقضايا الكلامية، ولكن ليس من أجل إعادة قراءتها وتبيّن خصوصيات ظرفيتها وأسبابها التاريخية، وإمكانية تطوير مضامينها؛ بل تمّت استعادة بعض تلك المصطلحات الكلامية واجترارها والاكتفاء بترديدها مع محاولة استغلالها، إما لتبرير مواقف سياسوية أو لإضفاء "الشرعية" على اختيارات عقائدية مذهبية، كما عكس ذلك كلٌّ من مؤتمري "غروزني" في الشيشان (صيف 2016) ومؤتمر الكويت المضاد (نوفمبر 2016). وهما مؤتمران متضادان حشر لهما "فقهاء" حدّدوا من وجهة نظرهم من هم "**أهل السنة والجماعة**"! وهو من المفاهيم التي رافقت الخطاب الكلامي في مراحل نشأته وتطوره، ولكن يتم بعثه اليوم بجانب مفهوم "**الولاء والبراء**" بهدف إقصاء "الخوارج الجدد" المتهمين "بالإرهاب"... الذي يجمع عليه كل المخالفين والمعارضين، سياسية كانت هذه المعارضة وتلك المخالفة أم فكرية...

ولقد صدق على هؤلاء وأمثالهم قول أبى الحسن الأشعري في مستهل كتابه «**مقالات الإسلاميين**»: «ورأيت الناس فيما يحكون [...] من بين مقصّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه؛ ومن بين متعمدٍ للكذب في الحكاية، إرادة للتشنيع على من يخالفه، ومن بين تاركٍ للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين؛ ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به... وليس ذلك سبيل الربانيين...!» خاصة بعد أن «ضلّل بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض؛ فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[1]! غير أن الملاحظ أن استعادة توظيف المفاهيم والمصطلحات الكلامية في خِضَمِّ ما أعقب حالة "العولمة" من أزمات اقتصادية ومواجهات عسكرية وفتن داخلية؛ أن ذلك التوظيف لم يعد كما كان قديما محصورا داخل العالم الإسلامي، بل إن الغرب ذاته، ومن منطلقات عملية "براجماتية" محضة صار لا يقل انشغالاً برصد وتوظيف تلك المفاهيم، الكلامية أحياناً والصوفية أحياناً أخرى، رغبة في تطويع أو توجيه أو منع ومواجهة أحداثٍ سياسية كان هو أيضاً أحد أسبابها والعاملين على إثارتها...

ولعل من بين أغرب ما تمخض عن أحداث القرن الواحد والعشرين داخل العالم العربي تحديداً مما له علاقة بتاريخ علم الكلام والدراسات العقائدية، صدور قانون جنائي في دول عربية حول "مكافحة التمييز والكراهية" والمدرج تحت مكافحة "الإرهاب" ينتهي منطقه ومآله إلى تجريم "علم مقارنة الأديان" الذي عرف نشأته في ظل الحضارة الإسلامية

وشهد نضجه في الفكر الغربي الحديث؛ وذلك بدعوى أن هذه المقارنة من شأنها، معرفياً وعلمياً، الوقوف على الأخطاء والانحرافات التي طالت النصوص الدينية الكتابية السابقة على الإسلام، جراء تلاعب أيدي بعض رجال الدين عبر التاريخ... فقد صار هذا النقد العلمي يُجرَّم في ذلك القانون المشار إليه بدعوى أن **من شأنه** أن يؤدي إلى الكراهية وعدم التسامح...! وبوحي من هذا القانون قُدمت دعاوي قضائية في بعض البلدان العربية ضد شخصيات علمية وفكرية لمجرد اشتغالها بـ"علم مقارنة الأديان"، مع أنه علم مزدهر اليوم في بلاد الغرب، وفي ألمانيا بخاصة، ولا يجرؤ أحد هناك أن يمنع من تداول نتائج وأبحاث واجتهادات مفكريه المتخصصين فيه...

كل ذلك وأمثاله من الأحداث والمواقف التي برزت وتوالت على مسرح القرن الواحد والعشرين، دالٌّ على رجوع مفاهيم تنتمي إلى حقل علم الكلام، وقد عادت لتؤثر من جديد، إيجاباً أو سلباً، في أحداث عصرنا؛ وهو الأمر الذي يتطلب من المفكر ورجل العلم مزيداً من التيقظ ومن الاستقلالية كي يدرك طبيعة ونسبية السياق المعاصر الذي ترد فيه تلك التوظيفات التي تطال تلك المفاهيم والمصطلحات الفقهية والكلامية، وحتى يتمكن من إعادة الاعتبار للدور الذي لعبه علم الكلام في حضارة الإسلام، بعيداً عن كل تسيّب في الفهم وشطط في الأحكام التي طالت رواد هذا "الفقه الأكبر" وقضاياه قديماً وحديثاً.

1 - وإذا أردنا الآن أن نقف على طبيعة هذا "الفقه الأكبر" ومنزلته بين علوم الإسلام يجب أن نسجل أولاً أنه مهما يكن من التطور الذي سيعرفه علم الكلام وتمتعه كباقي علوم الملة بالشرعية الكاملة، رغم أنف شواذ من المعارضين، فقد بات مؤكداً أن المشتغلين بهذا العلم، خاصة في مرحلة التأسيس أواخر القرن الهجري الأول، قد صرحوا عبر ممارستهم للمناظرة الكلامية بارتباطهم وانشغالهم الأساس بالمشاكل الواقعية، الأخلاقية والسياسية، التي واجهها المجتمع الإسلامي الأول؛ ومن ثم كان علم الكلام، عبر قضاياه الفكرية، الأولى، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية اجتماعية وأخلاقية عملية قبل كل شيء، تمثَّل إطارها التاريخي في تلك "التجربة الإسلامية" الأولى وما خلّفته من انقلاب وتغيير عميق في البنى الاجتماعية والسياسية للعالم القديم برمته؛ وتمثل إطارها الفكري والنظري في تلك القيم الكبرى التي كرّسها القرآن الكريم الذي رأوا فيه تقنيناً لذلك الواقع وترشيداً له، كما رأوا فيه مصدراً لمشروعية رسالتهم الفكرية ومرجعاً لضبط اجتهاداتهم الكلامية... وقد أدرك المتكلمون أن مهمة علمهم يجب أن تكون في جوهرها استمرارا لتلك التجربة، القرآنية، إن في صورتها التاريخية - الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية.

ولعل في هذه الجدلية ما بين نشأة علم الكلام وواقعه الاجتماعي والسياسي والفكري ما يجعلنا نرفض ترجمة علم الكلام في الإسلام بالتّيولوجيا (Théologie)، فشتان ما بين النشأة الاجتماعية لعلم الكلام في الإسلام وطبيعة النشأة اللاهوتية للتيولوجيا في تاريخ الفكر المسيحي...

من جهة أخرى نلاحظ أن من جملة المؤثرات الدالة على تجذر علم الكلام في الثقافة الإسلامية ذلك التواصل الذي تحقق بينه وبين علم آخر يعتبر من بين أهم علوم الإسلام، ألا وهو علم أصول الفقه؛ ولعل من الصعوبة بمكان أن نضع حدوداً فاصلة تقطع ما بين الخطابين الكلامي والأصولي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى، واعتباراً كذلك للقدرة التي أبداها العديد من رموز الثقافة الإسلامية بالاضطلاع بالوظيفتين معاً، وظيفة المتكلم ووظيفة الفقيه الأصولي؛ وسوف يدرك ابن خلدون أهمية هذا التواصل بين العلمين وينبه إلى أبعاد تأثير الخطاب الكلامي في تطوير وإغناء علم أصول الفقه ذاته...[2].

من ثم يلزمنا القول إن علمنا هذا، سواء سُمي "علم الكلام" أو "علم التوحيد" أو "علم العقيدة"، ليُعتبر من العلوم الإسلامية بعيدة الأثر في حياة المسلمين الفردية والجماعية، وهو إفراز طبيعي للمجتمع الإسلامي، دفع علماءه إلى الاضطلاع بمهمة تعميق المفاهيم القرآنية الكبرى وتطوير منهجيته البديلة القائمة على الاستدلال والحجاج والحوار والجدال والمناظرة، وهي المنهجية التي تفرد بها القرآن الكريم وتميّز بها عن سائر الكتب الدينية قبله... وإن شهادة التاريخ تلزمنا بالاعتراف بذلك الدور الرائد الذي لعبه علماء الكلام في المنافحة عن الإسلام بالحجة والدليل وفي إقرارهم بحق الاختلاف والتعامل معه إيجاباً كظاهرة سوية وتجل من تجليات الإرادة الإلهية في خلقه؛ مثلما يجعلنا ذلك نعترف بالدور الذي لعبه أولئك المتكلمون في إرساء قواعد علوم الإسلام العديدة، يأتي على رأسها علم أصول الفقه وعلم التفسير، علاوة على العلوم اللغوية والبلاغية؛ والمكتبة الإسلامية شاهدة على ذلك الدور...

ولعل مما يسجله التاريخ ويحفظه من إيجابيات علم الكلام في الإسلام منافحته الدائمة عما اعتبره ثابتا من الثوابت القرآنية، ألا وهو إجماع المتكلمين حول **وجوب النظر** ونفي التقليد وتأسيسهم لآداب المناظرة، حتى إنه تقرر بين الفقهاء أنفسهم رفع شعار ضرورة **"موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"** كمبدإ عقدي وعقلي إسلامي يميّز المشروع الإسلامي عن غيره من الأديان السابقة التي لم تكن تعطي الأسبقية للنظر والتفكير في الأمور العقدية؛ حتى وجدنا ابن حزم، رغم مواقفه النقدية تجاه الخطاب الكلامي يدافع عن منهج المناظرة والحجاج، معتبراً إياه «منهجاً قرآنياً، مؤكداً أنه لا يُقبل قول أحد إلا بحجة [...] وأن من نهى عن المناظرة والحجة فليعلم أنه عاص لله عزّ وجلّ»[3].

2- هذا ولعل الوقوف على آداب المناظرة الكلامية كما صاغها علماء الكلام، خاصة منهم المعتزلة والأشاعرة، يوضح الأبعاد المنطقية لهذا العلم وقيمة الجانب المنهجي فيه ومدى حرص رواده على الاستدلال على قضايا وإشكالات هذا العلم...

أ- إلا أن المستغرب له أن يحاول كل من الفارابي وابن رشد الحفيد التخسيس من المناظرة الكلامية والطعن في مقاصدها المعرفية ومنهجيتها المنطقية، والظن أن الفارابي في تقييمه للخطاب الكلامي[4] لا ينطلق من ملاحظة تموقع هذا العلم داخل الخصوصية التاريخية للمجتمعات الإسلامية، **بقدر ما ينطلق في تقييمه ذلك من مرجعيته اليونانية البعيدة**، وتحديدا من الرؤية الأفلاطونية للحركة السفسطائية التي نعلم مقدار ما نحله إياها أفلاطون من أوصاف قدحية ونعوت سلبية في باب طلب الحكمة والمعرفة... وذلك الأمر نجده عند الفارابي الذي حصر وظيفة علم الكلام في هدفين اثنين أشبه بالأهداف التي كانت تدور عليها الحركة السفسطائية بحسب الرؤية الأفلاطونية، وهما: النصرة والتزييف؛ نصره الملّة وتزييف ما يخالفها، ليس بالبرهان ولكن بمحض ما سماه الفارابي "بالأقاويل". إلا أننا نلاحظ أن الطرق أو المناهج أو الوجوه المستعملة في المناظرة الكلامية، كما يبسطها الفارابي في «**إحصاء العلوم**» تتناقض تماماً مع ما قرره علماء الكلام في "آداب المناظرة" خاصة بعد تشديدهم على "**الإجماع على وجوب النظر ونبذ التقليد**". فزعم الفارابي أن من المتكلمين من طعن في العقل وشكك في قدرته على اقتحام القضايا العقلية ومعالجتها بالبحث والنظر وسلّم بإمكانية ورود الشرع بما يناقض العقل ويستنكره... هو مما يناقض إجماع المتكلمين على وجوب النظر العقلي في الدين وما أجمع عليه أيضاً الفقهاء بضرورة "**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**"، ولعل الأصول السريانية التي تتلمذ الفارابي على بعض ممثليها من أتباع الإيمان المسيحي قد أوحى له بهذا الموقف من القضايا الدينية...

ومن الغريب حقاً أن يدعي الفارابي أن فئة من المتكلمين «لم يبالوا أن يستعملوا **الكذب** والمغالطة والبهت والمكابرة...»[5]، وهي من الدعاوي التي لا تثبت أمام العديد من كتب الجدل وآداب المناظرة الكلامية؛ ويكفي الوقوف على «**كتاب الجدل**» للإمام الجويني أو كتاب «**مجرد مقالات الأشعري**» لابن فورك لنعلم تنديد علماء الكلام بمثل تلك الدعاوي والتحذير من "آفات النظر" ومبلغ حرصهم على وجوب الإذعان للحق، والعدل في النظر، والتثبت، وترك العجلة، والتحرر من الإعجاب بالنفس، والعزم على استقصاء البراهين. وسوف يؤكد الفخر الرازي من جهته «أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل! [ولذلك] فإن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، لزم تأويل الدلائل النقلية بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه»[6].

ب- أما ابن رشد الحفيد فإن أهم ما برّر به متابعاته النقدية للخطاب الكلامي طعنه في علمية وبرهانية **"قياس الغائب على الشاهد"** الممارس من طرف المتكلمين، ذلك القياس الذي لا يمكن اعتماده كمنهج برهاني كما تقدمه لنا الفلسفة الأرسطية تحديداً، والتي تمثل في رأيه النموذج الأمثل للبحث العقلي... وقد سبق أن أوضحنا في بحث مستقل كيف أن ابن رشد، بالرغم من نقده ذلك لعلم الكلام ومن تبعيته هذه لأرسطو، فإنه في أعماله الفلسفية، خاصة في ثلاثيته الشهيرة («**تهافت**»، «**فصل المقال**»، «**الكشف**») ما يدل بوضوح على لجوئه هو نفسه إلى الاستناد إلى قياس الغائب على الشاهد الذي أعابه على المتكلمين. وما ذلك إلا لكون هذا القياس، قياسا طبيعيا تمثيليا، لا ينجو من استعماله أحد...[7].

ج- وخلافا للفارابي وابن رشد، يقف الفيلسوف المغمور، ومعاصر الفارابي، أبو الحسن العامري (381هـ) موقفاً واحداً يدافع فيه عن علوم الحكمة وعلوم الملّة معاً، محاولاً - قبل ابن رشد ومن داخل مدرسة الكندي التي ينتمي إليها - إنصاف علوم الحكمة ودفع المعترضين من "الحشوية" عليها وبيان توافقها مع الشريعة؛ ثم يعقّب على ذلك بدفاعه وإنصافه لأهم "علوم الملّة" مبيناً فائدتها المعرفية ومقاصدها العملية. وبحسب العامري فإن علوم الملّة تشكل هرماً قاعدته علم الحديث، لطابعه المادي ولبنيته النصّية، "فله فضيلة الابتداء"؛ أما قمّة ذلك الهرم فيحتلها علم الكلام، لطابعه العقلي التجريدي، فهو كالغاية لعلوم الملّة "فله بذلك فضيلة الكمال".

غير أن بيان فضيلة أهم علوم الملّة ومن بينها علم الكلام لم يمنع فيلسوفنا العامري من الانتصاف لكل علم من المعترضين عليه من بين أرباب العلوم الأخرى، حيث دافع عن علم الحديث واعترض على "طائفة من المتكلمين اتفقت على تهجين صناعة الحديث"، في حين ينبري العامري لبيان الفائدة الدينية العملية والمعرفية لعلوم الحديث، خاصة ما تعلق بنقد المتن وتصحيح سنده والتحقق من مضمونه والتمييز بين صحيحه وسقيمه...

إلا أنه كما وجب أخذ الحق للمحدّثين من علماء الكلام اقتضى العدل أيضاً إنصاف المتكلمين من هؤلاء المحدّثين ومن حملة الآثار الذين «أقدموا على ثلب المتكلمين وأولعوا بذم صناعة الكلام، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال واحتجوا بأنهم ليسوا يُعرفون إلا بأصحاب الجدل»[8] المقرون بالابتداع المحض... وهنا ينهض العامري مدافعاً عن منهج الحجاج باعتباره منهجاً قرآنيا إيجابيا في طلب الحقيقة، مبيناً في غضون ذلك أن الدين ينقسم إلى أصول وفروع؛ وإذا كانت الأصول تتمثل في العقائد الأساس، وجب لذلك تقديمها على الفروع لكونها أساس الدين وقاعدته، «وأصل صناعة الكلام - يقول العامري -[9]. هم المحتسبون بتوطيد أركان الإسلام»، هذا علاوة على أن علم الكلام

وسيلة للمرء لكي يُثبت عقيدته على بصيرة ويتنزه عن طبقة العامة والمقلدة. وحيث إن دور علماء الكلام يتمثل في الذبّ عن الدين بالحجة والدليل فمن الواجب إبراز فضيلة علمهم التي لن تقلّ عن فضيلة الذّابين عنه «بالجلد والقوة والسلاح والعدة». هذا علاوة على أن مما يحمد لهؤلاء المتكلمين الممارسين للتفكير العقلي المجرد، كونهم «تجاوزوا الجليل الواضح من أبواب الكلام إلى اللطيف الغامض منها، كالقول بالجوهر والعرض، والجزء والطفرة... والذرات والمعاني... والفعل والاستطاعة، وغيرها من الأبواب التي تنشحذ بها الأذهان وتتّيقظ لها الأفهام»[10].

وهكذا يبين لنا فيلسوفنا العامري فضيلة أهم وأشهر علوم الإسلام، إلا أنه يحرص بعد ذلك أن ينبه إلى أن حاملي هذه العلوم هم أولى من غيرهم بالاتصاف والتحلي بما تقتضيه علومهم من حكمة عملية ونظرية؛ وبخصوص علم الكلام، وخلافاً للفارابي الذي زعم أن بعض المتكلمين أجازوا لأنفسهم أن ينقضوا دعاوي مخالفيهم «بأي شيء اتفق، ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة»! خلافاً لهذا فإن العامري، بعد تقويمه الإيجابي لعلم الكلام، يرى أن «مما يستصلح به هذا العلم أن يكون المتكلم على دربة كافية على تأليف المقدمات واستنباط النتائج، مبتعداً عن التدليس، مذعناً للحجّة، متعفّفاً عن المغالبة والاستعلاء على الخصم، ومتنزهاً عن اتّباع أشياخه لمجرد حسن الظن»[11]، فإن الحق «لا يُعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه»[12]!

د- وبذلك يتبين لنا كيف تميّز العامري في تقييمه لعلم الكلام عن تقييم كل من الفارابي المعاصر له وابن رشد المتأخر عنه، مثلما يتبين مدى توافق رؤيته لأهمية علم الكلام في الإسلام مع رؤية تلميذ ابن رشد، الطبيب الأندلسي أبي الحجّاج يوسف بن طملوس (620هـ) الذي أبى - خلافاً لأستاذه - إلا أن يؤكد أنه فيما عدا علم المنطق، فإن العلم الإلهي الموروث عن اليونان قد تجاوزه المسلمون بمباحثهم الكلامية وصاروا فيه بعيداً؛ وبهذا الصدد يلاحظ ابن طملوس أنه إذا كان «العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين أو هو المشهور بالمتكلم عندنا؛ لكن الأصولي ربما ترك مسائل من العلم الإلهي لم يتكلم فيها... فيكون الأصولي على هذا الوجه والإلهي واحداً، إذ كانا مشتركين في النظر في الإله في صفاته... فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام (=المتكلمون) وأصابوا فيه أكثر من غيرهم» من اليونان[13]. وهذا تقييم لعلم الكلام مخالف بالمرة ومناقض لتقييم ابن رشد الحفيد.

وعلى ذكر الأندلس والغرب الإسلامي لا يمكن أن ننسى الموقف الإيجابي الذي أبداه قاضي الجماعة بقرطبة ابن رشد الجدّ تجاه الفكر الكلامي الأشعري خاصة من خلال فتواه المتعلقة بهذا الاتجاه الكلامي، حيث أنهى فتواه هذه بالقول عن مصنفات الأشاعرة

التي بدأت تتقاطر على الغرب الإسلامي بأن الواقف عليها «يزداد بقراءتها والوقوف عليها بصيرة في اعتقاده، ويعرف بذلك وجه الكمال في العلم ويدخل في الصنف الذي عناهم النبي ﷺ بقوله: (يحمل هذا العلم من كل خَلَف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)»[14].

3- وإذ أتينا الآن على ذكر أحد أعلام الغرب الإسلامي، وهو ابن رشد الجدّ، وجب القول إن ظرفية انتشار الفكر الكلامي الأشعري في الغرب الإسلامي ترافقت مع انتفاضة كبرى للعالم الإسلامي قاطبة ضد سلسلة من العنف العسكري والفتن الداخلية التي عانى منها ذلك العالم من طرف كلّ من حملات الفرنجة "الصليبيين" والمغول والتتار، الآتية من الخارج، وأعمال العنف والفتن الداخلية والقلاقل السياسية التي كان للشيعة الإسماعلية العبيدية بمصر الفاطمية الدور الكبير فيها... فكان اندحار الصليبيين ثم إزاحة الشيعة الفاطمية من مصر فرصة لتجديد الدعوة إلى إصلاح أعطاب العالم السنّي، فكرياً وسياسياً، من أمثال أعمال الجويني والغزالي وأضرابهما؛ وهي الأعمال التي سرعان ما انتقل تأثيرها إلى الغرب الإسلامي، خاصة مع أبى عمران الفاسي (ت.430هـ) وأبى بكر المرادي (ت.489هـ) والمهدي بن تومرت (ت.524هـ) الذي أسس لوحدة الغرب الإسلامي قاطبة وجعل من الكلام الأشعري أحد ركائزها... وفي ذلك ما يوضح الإمكانية العملية التي يمكن أن يساهم بها التراث الكلامي في رأب الصدع وتجديد وتقويم وجهة العالم الإسلامي...

خاتمة:

إذا كنا قد أكدنا في أعمال سابقة رأينا في كون علم الكلام ليس بالضرورة درساً في العقيدة الإسلامية ولا تلقينا لها، بل هو بسط لمختلف **الاجتهادات** في فهم العقيدة؛ يصدق عليها ما يصدق على الاجتهادات الفقهية العملية من تفاوت الفهوم **وإمكانية الاختلاف**...؛ إلا أن بإمكاننا أن نختم بحثنا هذا منوّهين بذلك الجانب المنهجي الذي يوحّد الأرضية الفكرية لكل المتكلمين والذي ساهموا جميعاً في تأسيسه وفي ضبط أخلاقياته، إنه الجانب المتعلق بمنهج "المناظرة" الذي نعتقد أنه لازال صالحاً للاستثمار والتفعيل لمعالجة مشكلة تدبير الاختلاف في واقعنا المعاصر. ومن المعلوم أنه بالرغم من الاختلاف المذهبي بين الفرق الكلامية فقد تحصّل لدينا من تاريخ "الفقه الأكبر" تراث من الأهمية بمكان في باب أدب المناظرة وقواعد الحوار ومناهج الحجاج والتحاجج تعتبر من أفضل الآداب وأدق القواعد والضوابط العلمية لتنظيم الحوار وتدبير الاختلاف. وذلك يعني من جهة أخرى أن علم الكلام **قد ساهم في ترسيخ تقاليد معرفية غذّت العلم الإسلامي** جملة، خاصة إذا لاحظنا أن المتكلم مهما كان اتجاهه قد حرص أن ينتسب لأمّ العلوم - الفقه - ويدلي بنصيب وافر في تطويره، حتى لا يكاد يحصل التمييز بين شخصي المتكلم والفقيه بصدد العديد من أقطاب الكلام في

الإسلام، وذلك ما جعل علم الكلام، باتجاهه المعتزلي والأشعري معًا يساهم بقسط وافر، وانطلاقًا من منهج المناظرة الكلامية، في تطوير علم أصول الفقه حتى صارت أعمال المعتزلة والأشاعرة في علم الأصول مورداً لكل أصوليي الإسلام؛ وتلك هي "طريقة المتكلمين" في علم الأصول كما نعتها ابن خلدون، وذلك ما أوحى أيضًا للإمام الشاطبي أن يستهل "موافقاته" بما سماه "مقدمة كلامية"، إشارة منه إلى تلك المساهمة الكلامية المعتزلية والأشعرية، خاصة منها أعمال الجويني والغزالي، في التمهيد لعلم مقاصد الشريعة نفسه... وتلك شهادة أخرى من الشاطبي على مدى التواصل بين علماء المغرب وعلماء المشرق وعلى مدى العلاقة التي ترسخت في التاريخ بين علم الكلام وعلوم الإسلام الأخرى.

❁❁❁

الهوامش:

(1) الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1389هـ-1969م، ص.33-34 [تحقيق: محيي الدين عبد الحميد].

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، الباب السادس، الفصلان التاسع والعاشر.

(3) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 4، 1980، ص.22-25.

(4) الفارابي، **إحصاء العلوم**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط3، 1968، ص. 130-138 [تحقيق: عثمان أمين].

(5) ابن فورك، محمد، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2005، فصل في ذكر آفات النظر، ص. 239-240.

(6) الرازي، الفخر، **أساس التقديس**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2001، ص. 315-316 [تحقيق: عبد الله حمد عبد الله إسماعيل].

(7) قارن ببحثنا "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد" ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 84، سنة 2000، ص. 167-180، وانظر ضمن هذه الأعمال المبحث الممتاز لحمّو النقاري: "الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا"، ص. 139-165.

(8) العامري، أبو الحسن محمد، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387هـ-1967م، ص. 114، [تحقيق: ودراسة أحمد عبد الحليم غراب].

(9) نفسه، ص. 115.

(10) نفسه، ص. 181-182.

(11) نفسه، ص. 182.

(12) نفسه، ص. 121-122.

(13) ابن طملوس، يوسف، **المدخل لصناعة المنطق**، نشره M.A. PALACIOS مدريد 1916، ص.7-8. وانظر تحليلنا لكتاب ابن طملوس في **تجليات الفكر المغربي**، الدار البيضاء، المدارس، ط1، 2000، ص.9-48.

(14) انظر مضمون هذه الرسالة ومراجعتنا النقدية لقراءة محمد عابد الجابري لها في مجلة **الإبانة** الصادر عن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان، العدد 2 و 3، 1436-2013، ص.69-76.

الأشعرية وكتب التفسير:
نماذج من العلاقة بين علم الكلام والتفسير

د. يوسف مدراري

باحث في علم الكلام والفلسفة - الجديدة

مقدمة

نزداد يقينا من الارتباط الوثيق بين علم الكلام وعلم التفسير، سواء في الماضي أو الحاضر، ولا أدل على ذلك من حرص العديد من المذاهب العقدية في العالم الإسلامي منذ بداية القرن العشرين على تحقيق ونشر تفاسير بعينها دون أخرى، وجعل تلك التفاسير من المقررات الدراسية في مدارسها وجامعاتها، بالإضافة إلى تكثيف الاشتغال على تلك التفاسير تهذيبا واختصارا، ودراستها أكاديميا في مراكز البحث والجامعات. بالإضافة إلى التحذير من تفاسير أخرى، والحط من شأنها، وتتبع ما يعتبرونه هفوات أصحابها[1]. يقول الشيخ أحمد بن عتيق (ت.1301/ 1884) في سياق سؤال حول تفسير محمد صديق حسن القنوجي (ت.1357/ 1890) المسمى «فتح البيان في مقاصد القرآن»:

«واعلم أرشدك الله: أن الذي جرينا عليه، أنه إذا وصل إلينا شيء من المصنفات في التفسير، وشرح الحديث، اختبرنا واعتبرنا معتقده في العلو والصفات والأفعال، فوجدنا الغالب على كثير من المتأخرين أو أكثرهم، مذهب الأشاعرة الذي حاصله نفي العلو، وتأويل الآيات في هذا الباب، بالتأويلات الموروثة عن بشر المريسي وأضرابه، من أهل البدع والضلال؛ ومن نظر في شرح البخاري ومسلم[2] ونحوهما وجد ذلك فيها»[3].

لقد جعل الشيخ ابن عتيق معيار التفاضل بين كتب التفسير راجعا إلى درجات الالتزام بمذهب عقدي معين في الصفات الخبرية، وليس على أساس استجماع الآلة التي تمكن المفسر من تفسير كلام الله بدون تقصير أو إخلال بمقتضيات سنن العرب في القول والكلام. هذا بالإضافة إلى مهاجمة التفاسير المنتمية إلى التقليد الأشعري بالخصوص ورميها بالابتداع والضلال، ومهاجمة أشهر شراح الصحيحين.

في هذا الصدد باشرت الحركة السلفية جهودا حثيثة من أجل إحياء التفاسير التي تعتمد على الرواية؛ وسيكون تفسير ابن كثير (ت.774/ 1372) المسمى «تفسير القرآن العظيم»، وتفسير البغوي (ت.510/ 1117)

المسمى «لباب التأويل في معالم التنزيل» حجر الزاوية في عملية إحياء التراث التفسيري بالنسبة للسلفية[4]. فقد تم نشر «**تفسير ابن كثير**» سنة 1924 بعناية رشيد رضا بين 1924 و1928 وتم نشر «تفسير البغوي» بتصحيح رشيد رضا كذلك[5]. حيث تم طبع كلا التفسيرين في طبعة فخمة وتوزيعهما مجانا، على نفقة عبد العزيز بن سعود (ت.1953)[6]؛ وسيتحول «تفسير ابن كثير» إلى مركز العملية التفسيرية بالنسبة للحركة السلفية[7]، وتم التسويق له بشكل واسع من أجل كسب المشروعية؛ وتم تكثيف الاشتغال عليه أكاديميا مما أكسبه شهرة ومقبولية. وهو ما تحقق؛ فلا تخلو مكتبة من هذا التفسير. كل هذا الاحتفاء والحظوة التي نالها تفسير ابن كثير كان على حساب التفاسير الأشعرية التي كانت تتمتع بمقروئية واسعة، ولعل أشهرها «**تفسير البيضاوي**» (ت.685/ 1286) المسمى «بأنوار التنزيل وأسرار التأويل».

من جهة ثانية بذلت الحركة السلفية جهدا تنظيريا كبيرا في ميدان التفسير؛ حيث تم نشر كتاب «**مقدمة في أصول التفسير**» لابن تيمية (ت.728/ 1328) سنة 1936 من قبل مفتي الحنابلة في دمشق محمد جميل الشطي (ت.1958). هذا الإحياء السلفي الحديث جعل من ابن تيمية ومن فهمه للتراث التفسيري حجر الزاوية في مشروعه الفكري. وابن تيمية يؤكد أن التفاسير المعتبرة تعتمد في مصادرها المرويات التفسيرية للقرون الأولى. ومنذ أن انتشرت نظرية ابن تيمية في التفسير، أصبحت تفاسير كل من البيضاوي والزمخشري مهمشة[8]، وساهمت بشكل كبير في تهميش التفاسير المنتمية إلى التقليد الأشعري، التي كانت لها السيادة في المدارس السنية في العالم الإسلامي. في هذا الصدد وفي محاولة استرداد ميدان التفسير؛ قامت العائلة المالكة في مصر (الملك فؤاد الأول وابنه فاروق) بنشر «**تفسير القرطبي**» سنة 1953 في عشرين مجلدا بدار الكتب المصرية[9].

التفسير وعلم الكلام

تبوأ علم الكلام مركزا كبيرا ضمن علوم الملة؛ حيث وُصف بكونه أشرف العلوم ورئيس العلوم وخادمها وأن كل العلوم مفتقرة إليه، إلى غير ذلك من عبارات التبجيل والثناء. ويحتل علم الكلام مكانة إبستملوجية مهمة بين علوم الدين؛ إذ منه تستمد المشروعية؛ فكل تلك العلوم يشتغل صاحبها مطمئنا إلى المبادئ التي تسلمها من أصول الدين. فالمفسر يتسلم من المتكلم كون القرآن كلام الله المعجز، والمتكلم يمهد الأسس النظرية للمفسر من أجل أن يباشر تفسير النص القرآني. والمحدث يتسلم من المتكلم كون الرسول ﷺ رسول الله إلى العالمين المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه. والأصولي يتسلم من المتكلم ما تسلمه منه المفسر والمحدث.

وقد حرصت كل الفرق الإسلامية أن يكون لها تفاسير تمثلها، حتى الباطنية والخوارج والفرق الهامشية لها تفاسير تخصها وتعبر عن

مواقفها[10]. بالإضافة إلى كون تفسير القرآن يجذب أصحاب التخصصات المختلفة؛ حيث كتب النحاة في إعراب القرآن، والفقهاء في أحكام القرآن، ثم دخل المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة في هذا المضمار وأولوا عناية كبيرة للآيات التي لها تعلق بالأصول الخمسة. ثم خاض غمار التفسير المتصوفة، في إطار التفسير الإشاري. كما أن التفسير يتأثر بمعارف المفسر؛ فالمتكلم حينما يلقى النص القرآني بصنعته الكلامية فإنه سيطبعه بذلك؛ ولهذا السبب تنوعت ألوان التفسير وتعددت بتعدد ثقافات المتصدين له، فهذا أبو الحسن الأشعري (ت.324/ 936) له تفسير سماه «**المختزن**» حيث ذكروا أنه «ما ترك آية تعلق بها بدعي إلا أبطل تعلقه بها وجعله حجة لأهل الحق»، ثم «**تفسير الزمخشري**» (ت.538/ 1143) الذي اتخذ نزوعا مذهبيا في نصرته لمواقف المعتزلة الكلامية، ثم نجد كذلك «**تفسير الفخر الرازي**» (ت.606/ 1209) الذي جمع أقوال المتكلمين والفلاسفة[11].

بالنسبة للمتكلمين الأوائل فقد شغلتهم قضية التنزيه ومحاربة النزعات التشبيهية؛ فقد اضطلع المتكلمون الأوائل مثل الجعد بن درهم (ت.118/ 736) وواصل بن عطاء (ت.131/ 748) وعمرو بن عبيد (ت.144/ 761) بالدفاع عن القرآن، وتنزيهه عن المطاعن، وكانت آراؤهم تثار في علاقة بالنص القرآني؛ حيث نسب ابن النديم (ت.380/ 990) لضرار بن عمرو (ت. نحو 200/ 815) كتاب «تفسير القرآن» و«تأويل القرآن»[12]، كما نسب لبشر ابن المعتمر (ت.210/ 825) كتاب «تأويل متشابه القرآن»[13]. وهذا يدل على أن المتكلمين الأوائل كانوا مشغولين أكثر من غيرهم بقضايا التفسير والتأويل.

بالإضافة إلى اهتمام بعض العلماء من طبقة التابعين بمحاربة النزعات الجبرية التي كانت تعتمد على العديد من الآيات القرآنية التي توهم الجبر، فتم العمل على إعادة توجيه تلك الآيات بما يتناسب مع مذهب أهل السنة والجماعة؛ ولعل رسالة الحسن البصري (ت.110/ 728) إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم من سنة 65هـ-685م إلى 86هـ-705م) تظهر لنا بشكل واضح الإرهاصات الأولى للتناول الكلامي لعلم التفسير[14]. ولعل الشيء الأكثر دلالة عنوان تفسير الماتريدي (ت.333/ 944) المسمى «**تأويلات أهل السنة**» الذي له دلالة بارزة في تعلق التفسير بعلم الكلام.

ويمكن القول إن هبة المتكلمين ضد بعض النزعات التشبيهية كانت بسبب تفسير مقاتل ابن سليمان (ت.150/ 767) المفسر الشيعي؛ وهو تفسير اشتهر عنه أنه تغذى من مختلف روافد التشبيه المتمثلة في الإسرائيليات، مما جعل تفسيره حافلا بالتشبيه الغليظ؛ حيث قام الجهم ابن صفوان (ت.128/ 746) برفض التعامل بحرفية وسطحية مع النص الشرعي، وهذا التعامل يتعارض مع مقصدي التوحيد والتنزيه. وهذا

الموقف يشكل حلقة أساسية في تاريخ تشابك المتكلمين مع النص القرآني[15].

وكان المنهج الكلامي لكل مفسر يؤثر على نظرته للتفسير، فالمعتزلة نجد عندهم عناية خاصة بآيات العدل والتوحيد دلالة وتأويلا، بل كان المتكلمون الأوائل الذين ألفوا في التفسير قد عنوا في المقام الأول بتفسير الآيات المتشابهة بخاصة، حتى أفردوها بالتصنيف وقدموا القول في تأويلها على القول في سائر القرآن الكريم. ويبدو أن الذي حملهم على هذا أن الخلاف في فهمها وتأويلها هو أساس الخلاف بينهم وبين سائر الفرق الأخرى، التي كانوا يتجادلون معها بشكل دائم، إلى جانب ما عرفوا به من الدفاع عن الإسلام إزاء الدهريين ومنكري النبوة والنصارى واليهود والصابئة، الذين كانوا يتهمون كتاب الله ويتبعون المتشابه طلبا للفتنة[16].

وتبرز العلاقة بين علم الكلام والتفسير من خلال ما اشترطه المفسرون من العلوم الواجب توفرها في المفسر؛ حيث اشترط بعضهم أن العلم بعلم الكلام شرط لازم، ذكر الراغب الأصفهاني (ت.502/ 1108): «أن جميع شرائط الإيمان والإسلام التي دعينا إليها واشتمل القرآن عليها ضربان: علم غايته الاعتقاد وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعلم غايته العمل...»[17]، ثم زاد الأمر تأكيدا في معرض حديثه عن العلوم الضرورية للمفسر: «معرفة الأدلة العقلية والبراهين الحقيقية والتقسيم والتحديد والفرق بين المعقولات والمظنونات وغير ذلك وهو علم الكلام»[18].

وقال أبو الثناء الآلوسي (ت.1270/ 1854) في سياق تقرير العلوم التي يحتاجها المفسر: «الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر في ورطات»[19].

وقد أشار ابن الجوزي (ت.597/ 1200) إلى المزالق التي يؤدي إليها عدم الأخذ بالاعتبارات الكلامية طرف العديد من الإخباريين الذين ينقلون الأخبار ومنها المرويات التفسيرية التي تتضمن التشبيه الغليظ والتي تقضي بالحس في الصفات: «إذ ليس لهم حظ من علم المعقولات التي يُعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فإن علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه؛ فإذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس»[20]. وهذا يظهره لنا ما وقع في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[21]، فتم النقاش: ما المقصود بالمقام المحمود؟ حيث ذهب الحنابلة إلى أن الله يُقعد الرسول ﷺ معه على العرش جزاء تهجده. لكن مفسري أهل السنة رأوا ذلك حطا من شأن الألوهية، وذهبوا إلى أن المقصود منه هو مقام الشفاعة التي خص الله بها الرسول[22]. في نفس الوقت لام الحاكم الجشمي (ت.494/ 1101) هؤلاء الذين يخوضون في التفسير من غير معرفة علم الكلام الذي هو الأصل[23].

وتبرز العلاقة بين علم الكلام وعلم التفسير من خلال بيان مقاصد هذا الأخير، والتي جعلوا منها إصلاح اعتقاد الناس وحمايتهم من التأويلات العقدية الفاسدة، الشيء الذي يتم بواسطة الخوض في علم الكلام، وهذا كان مقصود العديد من النظار الأشاعرة، الذين ألفوا في موضوع القرآن وحمايته من الآراء الفاسدة مثل الباقلاني (ت.403/ 1013) في كتابه «**الانتصار للقرآن**». وبعد أن خفت وطأة التهديد المعتزلي وانحصرت، انبرى النظار الأشاعرة لمواجهة التهديد الإسماعيلي الذي دعا إلى اعتماد التأويل الباطني للقرآن وإلى أن المعنى الحقيقي لآي القرآن لا يمكن أن يدرك إلا عن طريق التعليم؛ فقام أبو حامد الغزالي (ت.505/ 1111) في كتبه مثل «فيصل التفرقة» و«قانون التأويل» بالتصدي لهذا التهديد. وذكر الطاهر بن عاشور (ت.1393/ 1973) أن من مقاصد المفسر: «إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام به الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما»[24].

وقد كانت القواعد الكلامية من القواعد التي اعتمد عليها العديد من المفسرين في سبر وغربلة المرويات التفسيرية، مثل مبدأ عصمة الملائكة التي رد بها القرطبي (ت.671/ 1273) قصة الملكين هاروت وماروت التي من الإسرائيليات، ونزولهما إلى الأرض وارتكابهما الفواحش مع امرأة تسمى الزهرة وعروجها إلى السماء فمسخت كوكبا، فرد القرطبي القصة لأنها تتعارض مع مبدأ عصمة الملائكة[25]. كما نجد أن مبدأ عصمة الأنبياء من المبادئ الأساسية التي اعتمدها المفسرون الأشاعرة في رد العديد من الإسرائيليات المتعلقة بقصص الأنبياء.

صدارة التفاسير الأشعرية:

بسبب الإحياء السلفي وما أتيح له من إمكانيات مادية كبيرة سواء من حيث الطبع والنشر والتوزيع، فقد تم "تشويه" تاريخ التفسير وعرضه في صورة مغايرة لما هو عليه من الناحية التاريخية[26]. هذا ما تفطن له مفتي الديار التونسية الفاضل بن عاشور، وقام بتأليف كتاب صغير اسمه «**التفسير ورجاله**» نشره أول مرة سنة 1966، هذا الكتاب يعتبر محاولة لاستعادة التقليد المدرسي الأشعري في علم التفسير من حيث التأريخ. والفاضل ابن عاشور قد وضع كلا من تفسير البيضاوي والحواشي المدرسية عليه في مركز التأريخ للتفسير. وكغيره من العلماء المنتمين إلى التقليد الأشعري قام الفاضل بن عاشور بتجاهل ابن تيمية؛ لقناعته أن هذا الأخير ليس له أثر في ميدان التفسير، ولم يتعرض بالذكر لتفسير ابن كثير[27].

من أجل التدليل على أن التفاسير الكلامية، والأشعرية منها بالخصوص، كان لها الصدارة في التقليد المدرسي الإسلامي إلى حدود منتصف القرن العشرين، سنستعين بكتاب مهم وهو «**الفهرس الشامل للتراث العربي**

المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات التفسير»، وهو سجل حافل لكل عناوين التفاسير والمخطوطات المتعلقة بالتفسير وعلوم القرآن الموجودة في العالم، وينبني هذا العمل على فهارس مجموعات المخطوطات. هذا السجل وبسبب تحقيبه الزمني ومعطياته الكمية، يمكن من إصدار أحكام تاريخية عن أهمية ودرجات مقروئية تفسير ما؛ بسبب كثرة المخطوطات والنسخ لتفسير ما؛ فعندما تجد أن هناك المئات من النسخ المخطوطة لتفسير معين فعندئذ تدرك أهمية ذلك التفسير ودرجات مقروئيته الواسعة[28].

التفسير الذي له أكبر عدد من النسخ المخطوطة في مكتبات العالم هو تفسير البيضاوي «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**»؛ حيث ذكر له الفهرس 1389 نسخة مخطوطة متفرقة في مكتبات العالم[29]، وعليه 333 شرح وحاشية[30]. وتفسير «**مفاتيح الغيب**» للرازي الذي له 452 نسخة مخطوطة[31]. و«**تفسير الزمخشري**» الذي له 886 نسخة مخطوطة[32] و83 شرح وحاشية[33]. وكذلك تفسير أبي البركات النسفي (ت. 710/ 1310) «**مدارك التنزيل وحقائق التأويل**» له 147 مخطوطة[34]. أما «**تفسير ابن كثير**» فلا نجد له سوى 67 مخطوطة[35].

ومما يدل على أن تفسير البيضاوي والحواشي عليه كانت لها الصدارة، عدد طبعات تفسير البيضاوي، فإلى حدود 1925 أحصيت 16 طبعة لهذا للتفسير في كل من ألمانيا والهند ومصر والدولة العثمانية وإيران[36]. أما ابن كثير حتى حدود 1924 لم تكن له إلا طبعة واحدة[37]. ومن هنا ندرك أن التفاسير الأشعرية والكلامية على العموم كان لها الصدارة في التقليد المدرسي الإسلامي، وندرك كذلك فداحة "التشويه" الذي تعرض له تاريخ علم التفسير وعلوم الملة بصفة عامة، بسبب كثافة الاشتغال التحقيقي والمطبعي للعديد من الحركات الإحيائية في العالم الإسلامي[38].

بدايات تبلور التفاسير الأشعرية

قبل التطرق لبدايات تبلور التفاسير الأشعرية لابد من بيان أن مناحي النظر الأشعري في التفسير ليست مقتصرة على التفاسير المخصوصة والمطولة، بل يمكن تبين مناحي النظر الأشعري في التفسير من خلال الكتب الخادمة للقرآن، أو الذابة عنه ضد الطاعنين والمشككين[39]. كما يمكن أن نجد مناحي النظر الأشعري في التفسير من خلال المؤلفات الكلامية الأشعرية حيث يقوم النظار الأشاعرة بتوجيه معاني الآيات التي تعتمد عليها الفرق الأخرى، خصوصا في باب الصفات الخبرية، ومبحث الإيمان والكسب وباب الخاص والعام، والوعد والوعيد، ثم باب الرؤية.

المشكلة التي تواجه دراسة علاقة علم الكلام الأشعري وكتب التفسير تكمن في أن بعض المفسرين المحسوبين على الأشعرية لا يصرحون بأشعريتهم بكلام واضح، فتجدهم في تفسير العديد من الآيات يسردون الأقوال

دون تبني رأي مخصوص، مما يجعل الباحث يحتار في نسبتهم للمذهب الأشعري. وعموما يمكن القول إن القرن الخامس يعتبر ذروة التفاسير المؤسسة والتي تنتصر لمذهب أهل السنة من الأشاعرة، ومن أهم التفاسير التي وصلتنا نجد:

1. «**تفسير الكشف والبيان**» للثعلبي (ت.427/ 1036)، والذي عني بآثار الصحابة والتابعين؛

2. «**تفسير البرهان في علوم القرآن**» لأبي الحسن الحوفي (ت.430/ 1038) أكثر فيه صاحبه من الإعراب، وأبدى فيه معارضة كبيرة للمعتزلة، لكنه وافقهم في الصرفة وبما أجمعوا عليه من خلق الأفعال[40].

3. «تفسير المهدوي (ت.440/ 1049)» المسمى بـ«**التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**»[41].

4. «تفسير أبي القاسم القشيري (ت.465/ 1072)» المسمى «**لطائف الإشارات**»، والذي زاوج فيه بين النظر الصوفي والنظر الكلامي الأشعري[42].

5. «**التفسير البسيط**» للواحدي، صاحب التفاسير الثلاثة. وقد انتصر فيه للأشعري، لكنه حسب رأي عدنان زرزور لم يفد من التطور الذي حصل في فكر الأشاعرة من خلال كبار رجال المذهب.

6. «**تفسير القرآن**» لمنصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي (ت.469/ 1076) وقد انتصر فيه لأهل السنة[43].

7. «**تفسير الراغب الأصفهاني**» الذي جرى فيه على منهج أشعري معتدل.

كان أغلب أصحاب هذه التفاسير شافعية، أما تفاسير المعتزلة فقد آلت إلى الزيدية، وحتى الزيدية اكتفوا بمجرد التعليقات والحواشي خصوصا على تفسيري الحاكم الجشمي والزمخشري. وأما تفاسير الأشاعرة فقد جاءت على درجة كبيرة من النضج بعد تطور المذهب الأشعري واستقراره نسبيا على يد الباقلاني والجويني[44].

وقد اشتد الخلاف بين الفرق الإسلامية، وشرعت كل فرقة في تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجمعها لتأييد رأيها، ووجدت كل فرقة في ألفاظ هذه النصوص في كثير من الأحيان مرونة كبيرة تعينها على حملها على ما يوافق آراءها. وقد مارس ذلك الخوارج والمرجئة والقدرية والمعتزلة؛ وذكر أبو الحسين الخياط (ت.311/ 923) «أن الخوارج والمرجئة والمجبرة ليس يضيفون بدعهم إلى رسول الله ﷺ أنه نصها عليهم نصا بأعيانها، وإنما يأتون بآية من القرآن تحتمل التأويل فيقولون هذه الآية تدل على قولنا أو قول لرسول الله صلى الله عليه يحتمل التأويل فيقولون "إنما أراد به مذهبنا"»[45]. وتقوم المعتزلة من أجل مواجهة خصومها على دعم مواقفها انطلاقا من القرآن، وكان لابد لها أن ترد الحجج القرآنية لهؤلاء الخصوم وتضعف من قوتها وسبيل ذلك هو النظر إلى القرآن من خلال عقيدتهم ثم تأويل النصوص لتوافق معتقداتهم، وقد بنى المعتزلة

تفسيرهم على أساس التنزيه المطلق والعدل وحرية الإرادة وفعل الأصلح[46]. لكن أبا الحسن الأشعري لم يرقه المنهج المعتزلي في التفسير، وعبر عن رفضه له بتهكم شديد:

«أما بعد؛ فإن أهل الزيغ والتضليل تأولوا القرآن على آرائهم وفسروه على أهوائهم تفسيرا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا رووه عن رسول رب العالمين ولا عن أهل بيته الطيبين ولا عن السلف المتقدمين من الصحابة والتابعين [...] وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه، وعن الفوطي وناصريه وعن المنسوب إلى قرية جبي ومنتحليه [...] ورأيت الجبائي ألف في تفسير القرآن كتابا أوله خلاف ما أنزل الله عزوجل، وعلى لغة أهل قريته المعروفة بجبي وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن وما روى في كتابه حرفا واحدا عن أحد من المفسرين. وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه، ولولا أنه استغوى بكتابه كثيرا من العوام واستزل به عن الحق كثيرا من الطغام لم يكن لتشاغلي به وجه»[47].

وعلى الرغم من قساوة رد الأشعري إلا أن المعتزلة كان مقصدهم نبيلا؛ حيث أرادوا أن يحفظوا كلام الله من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل[48]. ولا يغيب عنا أن صنيع المعتزلة لم يكن يصدر عن رغبة في التملص من النقل أو حرية الرأي بل كان يصدر عن ورع وتقوى[49]. والزمخشري بدوره في تفسيره «**الكشاف**» لا يفوت أي فرصة من أجل التقليل من شأن خصومه الأشاعرة حيث يصفهم بالمجبرة والحشوية، المشبهة، والمبطلة[50]. والقصد المعتزلي من خلال تناول قضايا التفسير لم يكن فقط من أجل الانتصار العقدي وبيان زيف ادعاءات الخصوم بل كان يحدوهم هدف الدفاع عن القرآن الكريم ضد الكثير من الملل والنحل التي كانت تستغل متشابه القرآن للنيل والطعن في القرآن الكريم؛ ولعل هذا هو الدافع الكبير الذي جعل القاضي عبد الجبار (ت.415/ 1025) يؤلف كتابه «**تنزيه القرآن عن المطاعن**»، كما لا ننسى أن الخوض المعتزلي في قضايا التفسير كان من بين أهدافه الجدل مع الأديان الأخرى سواء من أهل الكتاب أو الثنوية.

كان من بين المعارك الخلفية التي استبقت خوض غمار التفسير بالنسبة للأشاعرة خوض معركة البلاغة، فإذا كان المعتزلة أسياد البلاغة، فلم يكن أحد يعلو على مجالس الشريف المرتضى (ت.436/ 1044) حتى قام عبد القاهر الجرجاني (ت.471/ 1078) باقتحام المجال، والذي قرر نظرية إعجاز القرآن والتي بنى أسسها على قواعد الأشعرية، مستعملا نفس الآلات التي سبق وأن استعملها المعتزلة[51]. وهذا المشروع قد ابتدأه الباقلاني لكنه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها. فجاء الجرجاني يتمم ما بدأه الباقلاني، فأخرج كتابه «**دلائل الاعجاز**»[52].

وقد قام أبو الحسن الأشعري - كما ذكرنا سابقا - بتأليف تفسير للقرآن سماه: «**تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل**

الإفك والبهتان»، واسمه «**المختزن**». ويقال إنه كان كتابا شاملا جامعا ألفه للرد على البلخي والجبائي بقيت منه المقدمة فقط[53]، ثم ألف كتبا في الصفات والقرآن يرد فيه الأشعري على ابن الراوندي[54]، ثم ألف كتابا في تفسير القرآن رد فيه على الجبائي والبلخي[55]. ثم قام تلميذه أبو الحسن ابن مهدي الطبري (ت. على الأرجح في الربع الثالث من القرن الرابع)[56] الذي ألف «**تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجة والبرهان**»[57]، ثم «**إعجاز القرآن**» للباقلاني، وابن فورك له تفسير للقرآن[58] وهذا التفسير جعله الثعلبي من مصادره في تفسيره «**الكشف والبيان**»[59]. يقول الفاضل ابن عاشور مؤرخا لظهور المنهجية الأشعرية في التفسير:

«فلما نشأت الطريقة السنية الكلامية وهي طريقة الأشعري نازع السنيون المعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير البلاغي حتى انتزعه من أيديهم قهرا الشيخ عبد القاهر الجرجاني فأصبحت للأشاعرة طريقتهم التفسيرية البلاغية المتوجهة إلى مناقضة ما كان تاه فيه من المسالك مفسرو المعتزلة [...] فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم واستكانة خصومهم»[60].

كانت الإرهاصات الأولى لتبلور الأشعرية في كتب التفسير قد بدأت مع الثعلبي (ت.427/ 1035) الذي جعل الفكر الأشعري يظهر في كتب التفسير، وإن كان ذلك بتردد واحتشام؛ وذلك يبدو في تعرضه لتفسير الآيات التي تتضمن عبارات توهم التشبيه، مثل الاستواء والوجه واليدين[61] والعين واليمين. وذكر رأي "أهل الحق من المتكلمين" عند حديثه عن صفة الاستواء[62]. يقول الثعلبي في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ اِلْيَهُودُ يَدُ اُللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتَ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[63]: «اختلفوا في معنى يد الله سبحانه، فقال قوم: إن له يدا لا كالأيدي وأشاروا باليد إلى الجارحة ثم قصدوا نفي التشبيه بقوله: لا كالأيدي وهذا غير مرضي من القول وفساده لا يخفى»[64]. بالإضافة إلى إحالته على كبار أعلام المذهب الأشعري في تفسيره[65].

أما «تفسير المهدوي»، فقد تجلت أشعريته بشكل لا غبار عليه؛ حيث يشير إلى أقوال أبي الحسن الأشعري، في تفسير قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[66]؛ حيث حكى قول الأشعري بجواز تكليف الله لعباده بشيء رغم عدم قدرتهم عليه[67]. وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ اِلْيَهُودُ يَدُ اُللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتَ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[68] يقول المهدوي: «واليد في كلام العرب تكون الجارحة وتكون النعمة وتكون القوة، وتكون الملك وتكون لإضافة الفعل إلى المخبر عنه، ويجوز وصف الباري سبحانه وتعالى بجميع هذه الوجوه إلا الجارحة»[69]. كما لا يترك المهدوي فرصة إلا ويرد على المشبهة والمعتزلة في العديد من المواضع معتمدا على التوجيه اللغوي[70].

أما القشيري فأشعريته واضحة من خلال تفسيره «لطائف الإشارات»، مع نفس صوفي؛ حيث قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾: «أي قدرته بالغة ومشيئته نافذة ونعمته سابغة وإرادته ماضية»[71]. وفي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[72]، يقول القشيري: «أي توحد بجلال الكبرياء بوصف الملكوت. [...] استوى على العرش ومعناه اتصافه بعز الصمدية وجلال الأحدية وانفراده بنعت الجبروت وعلاء الربوبية، تقدس الجبار عن الأقطار، والمعبود عن الحدود»[73].

ولكن الأشعرية تبلورت بشكل كبير مع الواحدي[74] (ت. 468/ 1075)، الذي كانت أشعريته عميقة وبادية للعيان. ولعل أشعريته البارزة هي التي جعلت ابن تيمية يلمح إلى تلبسه بالبدع[75]. وقريب منه الحكم الذي يصدره ابن تيمية عن ابن عطية (ت. 541/ 1146): «ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال، ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم وإن كان أقرب إلى السنة من المعتزلة»[76].

كما أن الأشعرية بدت بشكل بارز في تفسير ابن عطية حيث يحيل في الكثير من المناسبات على الكتب الأشعرية مثل إحالته على أبي الحسن الأشعري في حديثه عن تفسير قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[77]، وتحدث عن اختلاف العلماء في جواز تكليف ما لا يطاق، وذكر قول الأشعري وجماعة من المتكلمين: «[...] فقال أبو الحسن الأشعري، وجماعة من المتكلمين: تكليف ما لا يطاق جائز عقلا، ولا يخرم ذلك شيئا من عقائد الشرع، ويكون ذلك أمارة على تعذيب المكلف وقطعا به»[78]. كما أحال على الجويني (ت. 478/ 1085) عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[79]، وعلى الباقلاني الذي كان يشير له بقوله "القاضي ابن الطيب" في تفسيره لقول الحق: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[80]. ولعل تهمة الاعتزال التي يرمى بها تفسير ابن عطية يرجع أصلها إلى اتهام ابن تيمية له بذلك في مقدمته في أصول التفسير، ثم ابن حجر الهيثمي في كتابه الفتاوى الحديثية[81]. وابن عطية يشير إلى الأشاعرة بقوله: "جمهور الأمة" و"الحذاق" وغالبا ما كان ينقل آراء الباقلاني والجويني في القضايا الكلامية[82].

مبادئ النظر الأشعري في التفسير

نجد العديد من الشواهد الدالة على أن الاشتغال بالتفسير كان منظورا إليه بعين الارتياب، والأدبيات الحنبلية حافلة

بالمرويات التي تتحدث عن كراهة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تقليب الفكر في متشابه القرآن، وخصوصا قصته المشهورة مع رجل يقال له صبيغ، الذي قدم المدينة فبدأ يسأل عن متشابه القرآن فأدبه عمر ابن الخطاب[83]. والمرويات التفسيرية كان ينظر إليها بعين الريبة، بسبب ما روي عن أحمد ابن حنبل (ت.241/ 855) من كون التفسير من الأمور التي لا أساس لها[84].

يمكن القول بنوع من التعميم أن النظر الأشعري في التفسير يتأسس على المبادئ التالية:

- ليس في القرآن ما لا يُعرف معناه؛
- التفسير ليس محصورا في تفسير الرسول والصحابة والتابعين؛
- تأويل الآيات المتشابهة يجب أن يتوافق مع ما هو مقرر في المذهب؛
- كل آية توهم التشبيه ينبغي تأويلها؛
- الدفاع عن النص القرآني ضد كل مشكك أو طاعن؛
- الدفاع عن القرآن ضد النزعات التأويلية المتطرفة.

المسار التفسيري الذي تفنن فيه المعتزلة استمر مع الأشاعرة الذين بذلوا جهدا كبيرا في ضبط عمليات التأويل، عكس المعتزلة الذين بالغوا في تأويل العديد من نصوص الوحي، والحنابلة الذين أحجموا عن تأويل العديد من النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه[85]. وألف ابن فورك «**مشكل الحديث وبيانه**»[86] والغزالي «**قانون التأويل**»، ثم أتبعه ابن العربي المالكي (ت.543/ 1148) في تأليف كتاب سماه «**قانون التأويل**»، لكن كلا المسارين سيلاقيان معارضة شديدة من قبل تيار رافض للتأويل حيث قام أبو يعلى الفراء (ت.458/ 1065) بتأليف كتاب «**إبطال التأويلات لأخبار الصفات**»[87] الذي ذكر فيه أن من بين الأسباب التي دعته لتأليف كتابه هو الرد على كتاب ابن فورك السابق الذكر[88]، و«**ذم التأويل**» لابن قدامة (ت.620/ 1223). في هذين الكتابين تم الهجوم على الممارسة التأويلية لكل من المعتزلة والأشاعرة، الشيء الذي لقي احتفاء كبيرا من قبل المدرسة السلفية[89]. ومنشأ الخلاف بين الفريقين: هل يجوز في القرآن شيء لا يعلم معناه؟ فعند الحنابلة[90] وبعض أهل الحديث يجوز، فلهذا منعوا التأويل واعتقدوا التنزيه على ما يعلمه الله[91].

حرص الأشاعرة على بيان أن التفسير حق لمن توفرت فيه الشروط الأساسية للتفسير، وأن التفسير ليس حكرا على مجاهد وقتادة. ودافع الأشعرية على أحقية العلماء في التفسير بعيدا عن المنهج الذي يحصر التفسير في الرسول والصحابة والتابعين، لكن هذا المنهج في التقليد الإسلامي كان هامشيا، ويفتقر إلى التأسيس النظري. فليس المتكلمون المعتزلة فقط الذين سخروا من المقاربة الثلاثية (الرسول – الصحابة – التابعين) للتفسير، ولكن كذلك كبار الأعلام من الأشاعرة كانوا لاذعين في سخريتهم من هذا الاتجاه[92]. الغزالي (ت.505/ 1111) كان لاذعا في انتقاده لهؤلاء الذين يعتقدون أن معرفة معاني

القرآن حصر على ابن عباس ومجاهد وأمثالهم. يقول الغزالي:

«أن يكون قد قرأ تفسيرا ظاهرا واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأي وأن من فسر القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار فهذا أيضا من الحجب العظيمة»[93].

كان تفسير القرآن الكريم مجالا رحبا وظفه النظار الأشاعرة من أجل الرد على الطاعنين والمشككين في القرآن. ثم رد الأشاعرة على كل المعتزلة الذين يخضعون آي القرآن لتأويلاتهم، ثم رد الأشاعرة على الحشوية والباطنية، الذين يزعمون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأن المعنى الحقيقي للقرآن لا سبيل له إلا عن طريق التعليم. نلاحظ أن الأشعرية في التفسير تستحضر المعتزلة بشكل أكثر مما تستحضر الاتجاه الحنبلي، وذلك لا يعدو في نظري إلا أن يكون لسطوة المعتزلة في ميدان التفسير. كما أنها في وقت سيادة الدولة الفاطمية أصبحت التفاسير الأشعرية وكتب علوم القرآن تستحضر الإسماعيلية بشكل كبير.

عامل آخر جعل الأشاعرة يهبّون من أجل إنقاذ النص القرآني من الفهوم التجسيمية، وهو شيوع بعض المؤلفات التي كان للحنابلة قدم السبق فيها، مثل كتاب«الاستقامة»[94] لخشيش بن أصرم (ت.253/ 867)، والكتب التي تسمى "السنة" مثل كتاب «السنة» لعبد الله ابن حنبل (ت.290/ 903) وأبي بكر الخلال (ت.311/ 923) وأبي الشيخ الأصبهاني (ت.369/ 979) وأبي بكر بن عاصم (ت.287/ 900)، و«التوحيد» لابن خزيمة (ت.311/ 923) وابن منده (ت.395/ 1004) و«الصفات» لنعيم ابن حماد الخزاعي (ت.228/ 842) و«النقض» للدارمي (ت.255/ 868)، و«الشريعة» للآجري (ت.360/ 970)... التي تجد فيها ما ينبذه الشرع والعقل في آن واحد، إلى غير ذلك مما تتضمنه تلك الكتب من المرويات التفسيرية والإسرائيليات والتي تؤدي للوقوع في التشبيه الغليظ[95].

من أهم صفات الأشاعرة في التفسير أنهم يعتنون بالأثر في التوجيه والاحتجاج، ثم اللغة، وكذلك الاعتماد على منهج المناظرة في إثبات تأويلات أهل السنة[96]، بالإضافة إلى إعطاء حيز كبير لما يقرره علماء اللغة، وقد كان من بين أهم الانتقادات الأشعرية على المعتزلة في استعمالهم للغة أنهم يتشهون على أهل اللغة من أجل موافقة آرائهم[97]. كما أن المنهج الأشعري يتأسس على التوسط بين الفرق بين من يعتمد على مجرد الرواية وبين من يهمل الرواية في التفسير ويعتمد على مجرد التفسير بالرأي، يبين هذا المنحى الثعلبي:

«فألفيت المصنفين في هذا الباب فرقا على طرق: فرقة منهم أهل البدع والأهواء وفرقة المسالك والآراء مثل البلخي والجبائي والأصفهاني والرماني وقد أمرنا بمجانبتهم وترك مخالطتهم، ونهينا عن الاقتداء بأقوالهم وأفعالهم [...] وفرقة حازوا قصب السبق في

عمدة التصنيف والحذق، غير أنهم طولوا كتبهم بالمعادات وكثرة الطرق والروايات، وحشوها بما منه بد، [...] وفرقة جردوا التفسير دون الأحكام وبيان الحلال من الحرام، والحل عن الغوامض والمشكلات، والرد على أهل الزيغ والشبهات»[98].

ومن حيث الأسلوب فإن التفاسير الأشعرية تعتمد النمط التقريري المدرسي، بحيث يتم تقرير منهج الأشاعرة العقدي دون التفات إلى مقالات الفرق الأخرى. ثم النمط الجدلي الذي يقصد دحض شبه الخصوم من الفرق الأخرى. وقد شكل ميدان التفسير مجالا رد فيه الأشاعرة على الحشوية؛ التي تدعي أن في القرآن ما لا نستطيع فهمه، وتولى علماء الكلام بيان الخلل في هذه الفكرة، وفي نفس الوقت الرد على الباطنية التي تعتقد أن معاني القرآن تدرك من خلال أسرار الحروف والإشارات وإبراز الأعداد[99].

خاتمة

بعد تفسير الفخر الرازي الذي شق طريقا غير مألوف بالنسبة للتقليد الأشعري في التفسير[100]؛ أصبحت الأنظار متجاذبة بين حواشي الكشاف وحواشي البيضاوي؛ مثل حواشي ابن التمجيد والعصام وسعدي وعبد الحكيم السيالكوتي على البيضاوي ومع حواشي الطيبي والقطبين الرازي والشيرازي، والسعد التفتازاني والسيد الجرجاني على الكشاف[101]. «ودخل تفسير الكشاف مباشرة في صميم أصول الثقافة الإسلامية الأشعرية وعلا نجمه في القرن الثامن بإقبال أعلام المدرسة الأعجمية الأشعرية عليه: مثل شرف الدين الطيبي والقطب الشيرازي وسعد الدين التفتازاني»[102].

لكن في العقود الأخيرة كان لانتشار مصطلح التفسير بالمأثور[103] أثر كبير في إدراك وتصور الباحثين للتفسير الأشعري باعتباره محددا أساسيا في الاتجاه السني العام في التفسير، ومنه فإن الوقت حان لإدراك أن مصطلح التفسير بالمأثور، تم صياغته في بداية انتشار فكر ابن تيمية؛ الذي اجتهد بمفرده وحاول إحياء اتجاهات هامشية في التفسير السني. وعندما تم تلقف هذا المصطلح من قبل بعض المؤرخين في الأزهر مثل محمد الذهبي، قام المصطلح بختم مرحلة التحولات في مجال التفسير في النموذج السني. وأصبح هذا المفهوم هو الميزان الذي توزن به التفاسير ويتم تقييم علميتها[104]. وأصبحت مقدمة ابن تيمية هي الفيصل في الحكم على جودة وعلمية التفاسير، وتم تجاهل التفاسير الأشعرية. ومما زاد الطين بلة أن تصبح مقدمة في أصول التفسير من المقررات الدراسية في المدارس السنية الأشعرية.

❁❁❁

الهوامش:

(1) ينظر على سبيل المثال لا الحصر بعض الردود السلفية على تفسير الصابوني: محمد جميل زينو وصالح الفوزان، تنبيهات هامة على كتاب صفوة التفاسير (مكة المكرمة، 1407). ينظر كذلك:

فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (الرياض: دار المؤيد، 1424).ج.4. ص. 144.

(2) لعله يقصد ابن حجر العسقلاني في شرحه على صحيح البخاري والنووي في شرحه على صحيح مسلم، لأن كليهما أشعريان.

(3) الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمعها عبد الرحمن القاصمي النجدي، (ط. السادسة، 1996) ج. 13. ص. 6، 25.

(4) الطبعة الأولى لتفسير ابن كثير كانت على حاشية تفسير **فتح البيان** لمحمد صديق حسن خان عندما تم إعادة نشره في القاهرة سنة 1877. أما الطبعة الأولى لتفسير البغوي فكانت طبعة حجرية في إيران سنة 1878.

(5) محمد عيسى صالحية، المعجم الشامل للتراث العربي المخطوط، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1992) ج.1. ص. 201.

(6) خير الدين الزركلي، الوجيز في سيرة الملك عبد العزيز (بيروت: دار العلم للملايين، 1988)، ص. 338.

(7) Walid Saleh, «Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach», Journal of Qur'anic Studies 12 (2010): 6-40. P. 14-5.

(8) لمزيد اطلاع بخصوص مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ينظر:

Walid Saleh, «Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of 'An Introduction to the Foundation of Quranic Exegesis», in Shahab Ahmed and Youssef Rapport (eds.), Ibn Taymiyya and His Time ((Oxford: Oxford University Press, 20 1 0), pp. 123-62.

(9) المعجم الشامل للتراث العربي المخطوط، ج.4، ص. 520.

(10) ينظر: جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955)، ص. 3. لمزيد اطلاع على تفاسير الفرق الشاذة ينظر الجزء الثاني والثالث من كتاب "التفسير والمفسرون" لمحمد الذهبي.

(11) أمين الخولي، التفسير معالم حياته – منهجه اليوم، ضمن: مناهج تجديد في النحو و البلاغة والتفسير والأدب (القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، 2003)، ص. 225. وقد نشر الخولي هذا البحث عن القرآن سنة 1933؛ حيث يعتبر هذا البحث تعبيرا عن عدم رضاه عن مادة "التفسير" في دائرة المعارف الإسلامية (Encyclopaedia of Islam) في إصدارها الأول وفي نسختها الإنجليزية، حيث ارتأى أن يكتب بحثا بديلا عن البحث الذي كتبه المستشرق برنارد كارادي فو (Bernard Carra de Vaux) عن التفسير.

ينظر كذلك:

Tarik Jaffer, Rāzī Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning, (Oxford: Oxford University Press, 2015) ,pp. 133- 6, 142-5.

(12) ابن النديم، الفهرست، تحقيق فؤاد السيد (لندن: مؤسسة الفرقان) ج.1. ص. 597.

(13) الفهرست، ج.1. ص. 569. عبد الرحمن حللي، "قواعد التفسير: النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى"، مجلة التفاهم، عدد 45، 2014، ص. 91.

(14) ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1970)، ص.. 8-20. يقول ابن قتيبة (ت.276/ 889) في معرض حديثه عن الحسن البصري: «وكان تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه. وكان عطاء بن يسار قاصا يرى القدر، فكان يأتي الحسن هو ومعبد الجهني فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون الأموال

ويفعلون... ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله». كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ط. الرابعة، ص. 441. وما أورده ابن قتيبة يدل على أن الحسن البصري وإن لم يكن متكلما بالمعنى الدقيق للكلمة إلا أنه كان يتكلم في مواضيع شديدة التعلق بعلم الكلام، مثل الكلام في مشكلة الجبر والاختيار، كما ورد في كلام ابن قتيبة.

وقد نشرت هذه الرسالة من طرف المستشرق الألماني "هيلموت ريتر Helmut Ritter" في مجلة الإسلام "Der Islam" سنة 1933.

(15) عبد المجيد الصغير، "ملاحظات حول المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي"، مجلة المناظرة، عدد 1، ص. 98.

(16) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، ص. 123.

(17) الراغب الأصفهاني، تفسير سورة الفاتحة، تحقيق حسن فرحات، (الكويت: دار الدعوة، 1984)، ص. 94.

(18) الراغب الأصفهاني، تفسير سورة الفاتحة، ص. 95.

(19) الآلوسي، روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) ج.1، ص. 6.

(20) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف (بيروت: دار الامام الرواس، د.ت.) ص. 73.

(21) الإسراء: 79.

(22) جولد تسيهر، مذاهب التفسير، ص. 123.

(23) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص. 176.

(24) التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون) ج. 1، ص. 40.

(25) إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير (بيروت: دار الهادي، 2007)، ص. 422.

(26) يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار أن الكتاب المرجعي "التفسير والمفسرون" لمحمد الذهبي زاد من تعميق وتجذر رؤية ابن تيمية للتراث التفسيري؛ حيث قسم كتب التفسير إلى: كتب التفسير بالرأي الجائز والتفسير بالرأي المذموم أو تفسير "الفرق المبتدعة"، وقام بالتحذير من التفسير بالرأي غير الجائز واعتبر التفسير المذهبي مثالا له، وهو بذلك قد جعل من رسالة ابن تيمية في التفسير خلفية نظرية لكتابه. ينظر:

Walid Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir”, p10.

(27) Ibid., 16.

(28) Ibid., 17.

(29) الفهرس الشامل للتراث العربي المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات التفسير (عمان: مؤسسة آل البيت، 1987)، ج. 1. ص. 280-319. وأود التنبيه إلى أن ذكر نسخة مخطوطة لا يعني بالضرورة أن تكون تامة، فهناك العديد منها غير تام.

(30) نفس المرجع، ج.1. ص. 320-343.

(31) نفسه، ج.1. ص. 222-237.

(32) نفسه، ج.1، ص. 155-182.

(33) نفسه، ج.1. ص. 182-188.

(34) نفسه، ص. 355-358.

(35) نفسه، ج. 1. ص. 420-422.

(36) يوسف إليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، (مصر: مطبعة سركيس، 1928)، ص. 8-617. المعجم الشامل للتراث العربي المخطوط، ج.1. ص. 227.

(37) انظر هامش رقم 4.

(38) ومن أهم أهداف التيار السلفي هو بناء "تقليد نصي" (textual tradition) وذلك عن طريق تملك

التراث، من أجل إثبات امتداد الفكر السلفي في التاريخ، وتجذره في التراث. ومن الأمثلة الأكثر بروزا هو كثرة اشتغال السلفية على متن العقيدة الطحاوية لأبي جعفر الطحاوي (ت.321/ 933)، مع شرح ابن أبي العز الحنفي شرحا وتعليقا، كل ذلك من أجل بناء تاريخ نصي، رغم أن هذا النص يتبناه الماتريدية كذلك، ونص الطحاوية يختلف في الكثير من المواضع مع مبادئ العقيدة السلفية. لإلقاء مزيد من الضوء على دلالات كثافة الاشتغال السلفي على متن الطحاوية ينظر:

Wasim Shiliwala, «Constructing Textual Tradition Salafī Commentaries on al-ʻAqīda al-ṭaḥāwiyya», Die Welt des Islams 58 (2018) 461-503, p. 465, 481, 483.

(39) مثل "إعجاز القرآن"، و"الانتصار للقرآن" للباقلاني، أو "التفصيل الجامع لعلوم التنزيل" للمهدوي، أو "درج الدرر" و "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني.

(40) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص. 3-52.

(41) طبع بتحقيق محمد زياد طاهر شعبان وفرح نصري شيخ البزورية، بتمويل من وزارة الأوقاف بقطر، سنة 2014.

(42) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص. 54.

(43) المرجع نفسه، ص. 52.

(44) نفسه، ص. 6-55.

(45) أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، (بيروت: أوراق شرقية، 1993) ص. 6-135.

(46) التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت)، ج.1. ص. 265.

(47) ابن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام الأشعري، عني بنشره الدمشقي، (دمشق: 1347هـ)، ص. 9-138.

(48) قد غلا بعض الحنابلة في تقييم الاشتغال المعتزلي على التفسير، حيث وصف ابن قيم الجوزية تفسير المعتزلة: "زبالة الأذهان ونخالة الأفكار وعفارة الآراء ووساوس الصدور فملأوا به الأوراق سوادا والقلوب شكوكا والعالم فسادا، وكل من له مسكة عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي والهوى على العقل". ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)، ج.1. ص. 73.

(49) مذاهب التفسير، ص. 4-133.

(50) المصدر نفسه، ص. 8-147.

(51) الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية: الأزهر، 1970) ص. 48.

(52) المرجع نفسه، ص. 9-48.

(53) تبيين كذب المفتري، ص. 9-136.

(54) المصدر نفسه، ص. 131.

(55) نفسه، ص. 134.

(56) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي (الرياض: جامعة الإمام سعود، 1991)، المجلد الأول، الجزء الرابع، ص. 45.

(57) طبع هذا الكتاب بتحقيق ناصر محمدي، دار الآفاق العربية، 2015

(58) سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، الجزء الرابع، ص. 54.

(59) الثعلبي، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد ابن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، ج.1. ص. 83.

(60) التفسير ورجاله، ص. 62-63.

(61) الكشف والبيان، ج. 9. ص. 45.

(62) نفس المصدر، ج. 4. ص. 239

(63) المائدة: 66.

(64) الكشف والبيان، ج. 4. ص. 88.

(65) ينظر الهامش: 59..

(66) البقرة: 285.

(67) المهدوي، التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل، ج.1. ص. 615.

(68) المائدة: 66.

(69) التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل، ج. 2 . ص. 483.

(70) المصدر نفسه، ج.2. ص. 3-442. في تفسير قول الله تعالى من سورة الأنعام: 104 ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

(71)القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: عبداللطيف حسن عبد الرحمن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ج.1. ص. 272.

(72) يونس: 3.

(73) لطائف الإشارات، ج.2. ص. 4.

(74) يقول عدنان زرزور: "والتفسير البسيط للواحدي صاحب التفاسير الثلاثة، وقد نازل فيه المعتزلة والقدرية وانتصر للأشعري، ويبدو أنه لم يفد من التطور الذي أصاب بعض آراء الأشعري على أيدي كبار رجال المذهب". الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص. 53.

(75) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، 1992 ص. 76. الذهبي، التفسير والمفسرون، ج.1. ص. 167.

(76) مقدمة في أصول التفسير، ص. 90.

(77) البقرة: 285.

(78) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار ابن حزم)، سورة البقرة: الآية 286. ص. 269. وينظر: عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973)، ص. 123.

(79) البقرة: 170.

(80) آل عمران: 165.

(81) منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، ص. 220.

(82) تفسير قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾. المائدة: 64. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار ابن حزم)، ص. 561.

(83) يتكرر ترداد هذه القصة بتعبيرات مختلفة في الأدبيات الحنبلية. ابن قدامة، ذم التأويل، تحقيق: بدر البدر (الشارقة: دار الفتح، 1994)، ص. 10. والآجري في كتابه "الشريعة"، تحقيق: الوليد ابن محمد نبيه سيف الناصر (مؤسسة قرطبة، 1996)، ج.1. ص. 210. ، وابن كثير في تفسيره لقول الله تعالى: "والذاريات ذروا". تحقيق: سامي بن محمد السلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999) ج.7. ص. 413.

(84) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: 1984)، ج.1. ص. 156.

(85) يوسف مدراري، الاستدلال في علم الكلام الأشعري، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020)، ص. 113-124.

(86) ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1941، في روما وتحديدا بالفاتيكان، في العدد 22 من مجلة Analecta Orienatlia التي كان يصدرها المعهد البابوي للكتاب المقدس، تحقيق رايموند كوبرت (Raymund Kobert)، إلا أن هذه الطبعة غير مكتملة. ثم الطبعة الثانية فكانت في حيدر آباد الدكن في الهند، هذه الطبعة مكتملة، باستثناء الست ورقات الأولى من الكتاب التي سقطت من المخطوط الذي اعتمده محققو هذا الكتاب. الطبعة الثالثة هي بتحقيق دانيال جيماريه تحت عنوان: "تأويل مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة"، طبعة المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، سنة 2003.

(87) طبع بتحقيق محمد حمود النجدي، بالكويت: دار إيلاف الدولية.

(88) إبطال التأويلات، ج.1. ص. 2-41.

(89) عبد الرحمن حللي، قواعد التفسير: النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى، التفاهم، عدد 45، 2014، ص. 93.

(90) رغم أن ابن الجوزي كان محسوبا على الحنابلة إلا أنه كان يعارض هذا المنهج، يقول ابن الجوزي: «... ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ولما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد ونعمة وقدرة ومجيء وإتيان على معنى بر ولطف وساق على شدة بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام». دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف، (بيروت: دار الامام الرواس، د.ت.)، ص. 1-100.

(91) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج.1. ص. 79-80.

(92) من أجل الاطلاع على جواب القاضي على النظرية الثلاثية (الرسول، الصحابة، التابعون) يمكن قراءتها في: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج.16 (إعجاز القرآن)، ص. 361. وعنوان رده: "فصل في أن مراد الله بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف".

(93) الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار ابن حزم، 2005) ص. 7-336.

(94) لا يوجد الكتاب لا مطبوعا ولا مخطوطا، لكن يوجد مختصر له في كتاب الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع للملطي.

(95) مقدمة زاهد الكوثري، لكتاب الأسماء والصفات للبيهقي، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.) ص. 4. ينظر كذلك: يوسف مدراري، الاستدلال في علم الكلام الأشعري، ص. 7-93.

(96) جودة محمد المهدي، الواحدي ومنهجه في التفسير، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1978)، ص. 382.

(97) الواحدي ومنهجه في التفسير. ص. 374. انظر كذلك ما قاله القرطبي: "الوجه الثاني أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية، من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن [....] فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي". الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)ج.1. ص. 59

(98) الثعلبي، الكشف والبيان، ص. 74.

(99) التفسير ورجاله، ص. 9.

(100) Tarik Jaffer, Rāzī Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning, p. 69, 74, 142.

(101) التفسير ورجاله، ص 98.

(102) نفس المصدر، ص. 59.

(103) من أجل استيعاب لتاريخ "التفسير بالمأثور" ينظر" فريدة زمرد، "ظهور التفسير القرآني: دراسة في المأثور وأسباب النزول"، مجلة التفاهم، عدد 45، 2014، ص. 13-36.

(104) walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic", p.24

***

قائمة المصادر والمراجع:

- الآجري: كتاب الشريعة، تحقيق: الوليد بن محمد نبيه سيف الناصر، مؤسسة قرطبة، 1996.
- الآلوسي، أبو الثناء: روح المعاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الأصفهاني، الراغب: تفسير سورة الفاتحة، تحقيق: حسن فرحات، الكويت، دار الدعوة، 1984.
- الأمين، إحسان: منهج النقد في التفسير، بيروت، دار الهادي، 2007.
- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، 1972.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968.
- الثعلبي: الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002.
- جودة، محمد المهدي: الواحدي ومنهجه في التفسير، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1978.
- ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت د.ت.
- جولد تسيهر، إغناس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1955.
- حللي، عبد الرحمن: قواعد التفسير: النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى، مجلة التفاهم، عدد 45، 2014.
- الخولي، أمين: التفسير معالم حياته – منهجه اليوم، ضمن: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، 2003.
- الخياط، أبو الحسين : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أوراق شرقية، بيروت، 1993.
- الدرويش، أحمد بن عبد الرزاق (جمع وترتيب): فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، درا المؤيد، الرياض، 1424هـ.
- الدمشقي، ابن عساكر: تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام الأشعري، عني بنشره الدمشقي، دمشق، 1347هـ.
- الذهبي، محمد: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة د. ت.
- زرزور، عدنان: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1984.
- الزركلي ،خير الدين: الوجيز في سيرة الملك عبد العزيز، درا العلم للملايين، بيروت، 1988.

➢ زمرد، فريدة : "ظهور التفسير القرآني: دراسة في المأثور وأسباب النزول"، مجلة التفاهم، عدد 45، 2014، ص. 13-36.

➢ زينو محمد جميل وصالح الفوزان: تنبيهات هامة على كتاب صفوة التفاسير، مكة المكرمة، 1407.

➢ سركيس، يوسف إليان: معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، 1928.

➢ سزكين، فؤاد: تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام سعود، الرياض، 1991.

➢ صالحية، محمد عيسى: المعجم الشامل للتراث العربي المخطوط، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 1992.

➢ الصغير، عبد المجيد: ملاحظات حول المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي، مجلة المناظرة، عدد 1.

➢ ابن عاشور، الطاهر: التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون.

➢ ابن عاشور، الفاضل: التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة، 1970.

➢ ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار ابن حزم.

➢ الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، 2005.

➢ فايد، عبد الوهاب: منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973.

➢ فخري، ماجد: الفكر الأخلاقي العربي، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1970.

➢ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات التفسير، عمان: مؤسسة أهل البيت، 1987.

➢ القاصمي، النجدي، عبد الرحمن (الجمع والتنسيق): الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط. السادسة، 1996.

➢ ابن قتيبة: كتاب المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف، 1981.

➢ ابن قدامة: ذم التأويل، تحقيق: بدر البدر، الشارقة، دار الفتح، 1994.

➢ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006.

➢ القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

➢ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.

➢ الكوثري، زاهد: مقدمة التحقيق لكتاب **الأسماء والصفات** للبيهقي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ت.

➢ ابن النديم: الفهرست، تحقيق: فؤاد السيد، مؤسسة الفرقان، لندن، 2009.

➢ مداري، يوسف: الاستدلال في علم الكلام الأشعري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2020.

- المهـدوي: التحصـيل لفوائـد كتـاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل، تحقيق: محمد زياد طاهر شعبان وفرح نصري شيخ البزوريـة، وزارة الأوقاف، قطر، 2014.

مراجع بلغات أجنبية:

- Jaffer, Tarik. Rāzī Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Saleh, Walid. «Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics : An Analysis of 'An Introduction to the Foundation of Quranic Exegesis» in Shahab Ahmed and Youssef Rapport (eds.), Ibn Taymiyya and His Time ((Oxford: Oxford University Press, 20 1 0), pp. 123-62.
- Saleh, Walid. «Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach», Journal of Qur'anic Studies 12 (2010): 6-40.
- Shiliwala, Wasim. « Constructing Textual Tradition Salafī Commentaries on al-ʿAqīda al-ṭaḥāwiyya », Die Welt des Islams 58 (2018) 461-503.

النظرُ الكلاميّ في أصول الحديث: بيانٌ لأثَرِ علمِ الكلام في الاصطلاح الحديثي ومُوجِباتِه

د. عبد الله التوراتي
جامعة محمد الأول - وجدة

توطئة:

تأتي هاته الورقة لتحاول التتبع لوجوه الالتقاء والتكامل بين عِلمين من العلوم الإسلامية، أحدهما: من صنف العلوم المقاصد، والآخر: من جنس العلوم الوسائل، وهما: أصول الدين، وأصول الحديث.

وإذا كانت علوم الحديث لها طبيعتها الخاصة بها، بكونها من علوم الرواية، والأصل فيها تداولها على النظر التي كانت عليه في القديم، وقد لوحظ ذلك في المنحى الذي سار عليه مؤلفوها الأوائل، من تقسيمها على الأنواع، وجريان المصنفين فيها على ذلك؛ قرنًا بعد قرن، وزمانًا بعد زمان.

وهي بهذا لا تُعين على ما نحن بسبيله الإعانة المرجوّة، ولا تُعطي ما تُعطيه العلوم الأخرى، كأصول الفقه، وأصول البلاغة، وعلم الجدل والمناظرة، وغيرها من الفنون المتصلة بعلم الكلام؛ تأسيسًا وتخليصًا.

ولما كانت علوم الرواية مجال توارد بين فئات شتى من العلماء؛ متكلمين، وأصوليين، وفقهاء، ومحدثين، وغيرهم، كان القول فيها مُشرعًا، وجائزًا، وواردًا، لصلة الرواية وشرائطها بما ينبني عليها من العلم والعمل، أو النظر العقدي والتنزيل العملي.

ولما كانت السُّنة هي أكثر ما يُشاغِب فيها جملةُ الطوائف المخالفة لنهج أهل السُّنة والجماعة، كان تعرض المتكلمين لمباحثها وشُبُهات الفِرق المعارضة أمرًا سائغًا الحديث فيه، والنظر في مضامينه، مع التأصيل والتمثيل.

وقد أقمتُ ورقتي هاته على أنظار، متناولًا جملةً من الحدود التي صنعها المتكلمون، وما ضُمّنت تلك من المعاني في أبواب أصول الرواية، وشرائطها، مع خلاصات لما ذكرتُ، وإن كان هذا الباب مفتقرًا إلى الدراسات[1] الجادة والعميقة لإبراز طبيعة العلاقة بين العِلمين؛ أصول الكلام، وأصول الحديث.

ولا شك أن مقاربة هذين العِلمين على أصل التداخل والتكامل الحاصل بينهما، سيفتح أبوابًا من القول العِلميّ فيهما، وفي طبيعة العلوم الإسلامية جملة؛ علوم الأثر، وعلوم النظر.

وعلى هذا المعنى اللاحب صدر قول أبي

بكر بن العربي في أجناس العلوم كلها، إذ قال: «إن هذه العلوم مرتبطة بعضها ببعض، ومنها ما لا يصح أن ينفرد عن الآخر»[2].

وهذا نظرٌ وَثِيقٌ عَتِيقٌ، يُنبّه إلى بِنية العلوم الإسلامية، وأصولها، ويُجلّي طريقة علمائنا في فَهم ذلك والبناء عليه.

ومن العتيق في الأثر الكلامي ومرجعيته ما قاله أبو منصور البغدادي في مصنفات أبي علي الكَرابِيسي، قال: «وعلى كتاب الكرابيسي في المقالات مُعوّل المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء، وعلى كُتبه في الشروط وفي عِلل الحديث والجرح والتعديل مُعوّل الفقهاء وحُفّاظ الحديث»[3].

1) الحاجةُ إلى رافدٍ جديدٍ لعلوم الرواية

لا يخفى على الدارسين الضعف العام لعلوم الرواية والمرتسمين بها في القرن الرابع الهجري، ويجد المتتبّعُ لذلك هذا الأمرَ لائحًا في مقدمات الدواوين المصنفة في ذلك الزمان، ككُتُبِ: ابن حِبّان (ت.354هـ)، والرَّامَهُرْمُزِي (ت.360هـ)، والخطّابي (ت.388هـ)، والحاكم (ت.405هـ).

وجاءت كلمتهم متفقة على طَعْنِ جِنْسٍ من المشتغلين بالعلم وأشتاتٍ من أهل الصنائع الحِكْمية فيهم، ونِسبتهم إلى الحَشْوِ، وغيرها من نِسَبِ الجهالة والازدراء.

ويحسن هنا سياقة بعضها، حتى يُمكننا مَيْزُ ما كان يُعانيه أصحاب الحديث، وحتى نستطيع الحُكْمَ على الجهود اللّاحقة - لِرِفعة شأنهم، وإعلاء أمرهم - حُكْمَ إحقاق ونَصَفة.

قال ابن حِبّان البُستي: «ولم يكن هذا العلمُ في زمانٍ قطّ تعلمه أوجب منه في زماننا هذا؛ لذهاب من كان يُحسن هذا الشأن، وقلة اشتغال طلبة العلم به؛ لأنهم اشتغلوا في العلم في زماننا هذا وصاروا حزبين:

فمنهم: طلبة الأخبار التي يرحلون فيها إلى الأمصار، وأكثر همَّتهم الكتابة والجمع، دون الحفظ والعلم به، وتمييز الصحيح من السقيم، حتى سمَّاهم العوام الحَشْوِيَّة.

والحزب الآخر: المتفقهة؛ الذين جعلوا جُلَّ اشتغالهم بحفظ الآراء والجدل، وأغضَوا عن حفظ السنن ومعانيها، وكيفية قبولها وتمييز الصحيح من السقيم منها، مع نبذهم السنن قاطبة وراء ظهورهم»[4].

وقال أبو سليمان الخطّابي: «ورأيتُ أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبيْن، وانقسموا إلى فرقتين: أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر.

فأمّا هذه الطبقة الذين هم أهل الأثر والحديث؛ فإن الأكثرين منهم إنما وُكْدُهم الروايات وجمع الطرق، وطلب الغريب والشاذ من الحديث الذي أكثره موضوع أو مقلوب..

وأمّا الطبقة الأخرى؛ وهم أهل الفقه والنظر: فإن أكثرهم لا يُعرّجون من الحديث إلا على أقله، ولا يكادون يُميزون صحيحه من سقيمه، ولا يعرفون جيّده من رديئه»[5].

وقال أبو عبد الله الحاكم: «عَهِدنا في أسفارنا وأوطاننا كُلَّ من يُنسب إلى نوعٍ من الإلحاد والبدع لا ينظر إلى الطائفة المنصورة إلّا بعين الحقارة، ويُسميها الحشْوية»[6].

وهذا الذي يذكره أئمة الصنعة الحديثية نجده بَيّنًا جليًّا في كلام أبي بكر بن فُورَكَ الأصبهاني (ت. 406هـ) في مقدمة كتابه «**مشكل الحديث**»، ليكون بذلك كلمة اتفاق، وكأنه صدر من مشكاة واحدة، ومن نظر واحد.

ولكنّ ابن فورك يزيد الأمر بيانًا ليُفسّر لنا من هم هؤلاء الذين يطعنون في أصحاب الحديث، فيقول: «وذكرتم أن أهل البدع من أصحاب الأهواء الفاسدة، العادلة عن مناهج الكتاب والسُّنة، نحو: الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، والرافضة، والجسمية[7]، ومن ناصَب هذه الفرقة بالعداوة من سائر أهل الأهواء الباطلة؛ تقصد دأبًا تهجينَ هذه العصابة..»[8].

وإن الأمر عند ابن فورك تعدّى توصيف شانئ هاته الطائفة الطاهرة، إلى الإعلان بالانتصار لأصحابها، وإيجاد المحامل الحسنة لرواياتهم، والرفعة لشأنهم، قال -منافحًا عنهم-: «فقد بان أن لا مَعيب على هؤلاء النَّقَلَة في نقل أمثال هذه الأخبار، ومع ذلك فإنهم يكشفون عن طريقها، ويميزون بين صحيحها وسقيمها، وما يجب أن يشتغل بتأويله دون ما يجب أن يُطرح»[9].

ثم هو يُسلم لأهل الحديث بمرتبتهم، وبكونهم المرجع في تصحيح الأخبار وتزييفها، قال: «إنه لا طريق لأحد إلى إنكار الخبر لأجل ما يتوهّمه من الفساد في معنى مَتْنِه، وإنما يتطرق إلى إبطاله بما يرجع إلى سنده؛ بكونه منقطعًا، أو بأن يرويه مجهول العدالة، أو مجروحٌ ظاهرُ الأمر في الكذب»[10].

ثم يخلص ابن فورك إلى نظرة تصحيحية تكاملية لصنفي علماء الأمة؛ أهل الأثر، وأهل النظر، فيقول - في سبيل الفخر بهم وبوظائفهم -: «وهم فرقتان:

فرقة منها: هي أهل النقل والرواية، الذين تشتدّ عنايتُهم بنَقْل السُّنَن، وتتوفر دواعيهم على تحصيل طُرقها، وحصْر أسانيدها، والتمييز بين صحيحها وسقيمها.

وفرقة منهم: يغلب عليهم تحقيقُ طريق النظر والمقاييس، والإبانةُ عن ترتيب الفروع على الأصول، ونفي شُبَه المُلَبّسين عنها، وإيضاحُ وجوه الحجج والبراهين على حقائقها»[11].

وحتى يصون هذين الفريقين من سهام الطوائف المخالفة، يرسم لهما ابن فورك ما ينبغي عليهما سلوكه في سبيل التفقه في السنن، والإدراك لمعانيها، والانفصال في مسائلها، والتحقيق في أصول الاعتقاد والتوحيد منها.

وهذا الإرفاد لأصول الحديث سيوجَد صداه في كتب الأصوليّين، ومن ثم ينتقل إلى كتب الاصطلاح عند المحدثين.

2) موارد القطع والظن: تأصيل وتمثيل

اعتناء المتكلمين بمباحث الأخبار، وتحرير

مصطلحاتها الفنية، وبيان مدلولاتها، كان له الأثر الكبير على الاصطلاح الحديثي، وأشهره ما جرى عليه ثلاثة من الأئمة؛ الباقلاني، وابن فورك، والإسفرايني.

قال أبو بكر بن فورك في بيان قانون وَزن الأخبار: «ثم يجب بعد ذلك أن تعلم أقسام الأخبار، وطُرقها، ووجوهها، وتُفرِّق بين ما كان متواترًا منها؛ نقلًا ينقلُه الخلفُ من السلف، من غير مدافعة ولا منازعة من واحد منهم، وما يجري مجرى ذلك مما ينقله البعض منهم ويستفيض في الباقين وينتشر، ولا يوجد نزاع في ذلك، ويفصل بين مرتبتهما.

فإن أحدهما ينتهي أمره إلى أن يضطر السامعون إلى العلم بما أخبروا عنه، ويصدق المخبرين.

وأن الثاني يساوي هذا الأول في إيجاب الحجة والقطع بالمغيّب، ولكنه لا ينتهي الأمر فيه إلى إيقاع العلم الضروري للسامعين، بل يعلم ذلك استدلالًا بما قامت من دلالة صحته؛ من عصمة الأمة في كل ما تجمع عليه قولًا، وترك الإنكار عليه.

وإن ما عدا ذلك فمنه ما يصح على طريق الآحاد، ولا يوجب العلم والقطع، بل تلزم الحجة به على المكلّفين من باب العمل دون القطع بمُغيّبه، فإذا لم يكن فيه عمل يُمتَثل ظاهرًا كان سبيله أن يُحمل على التجويز لما ورد به، دون القطع، فيُحكم له على التغليب، لا على التحقيق الذي يقتضي مساواة ظاهره لباطنه»[12].

وهذا الذي يقرره ابن فورك هنا - في أصله - مجتلبٌ من كلام أبي الحسن الأشعري في خصوص نظره في الأخبار، وهي عنده على ضربين:

- متواتر: «يُعمل به مع القطع بغَيبه»[13].

- وآحاد: «يُعمل به ولا يُقطع على غَيبِه»[14].

وتلقّف هذا أبو بكر الخطيب (ت.463هـ) في كتابه «**الكفاية في قوانين الرواية**»، وقرّر ما سبق أن حرّره القاضي أبو بكر الباقلّاني، قال القاضي: «الأخبار على ضربين:

- ضرب منها يُعلم أن رسول الله ﷺ تكلّم به؛ إما بضرورة، أو دليل.

- ومنها ما لا يعلم كونه متكلمًا به»[15].

وعَقد الخطيب في كتابه ترجمة فيها: «بابُ ذِكْرِ ما يُقبل فيه خبر الواحد وما لا يُقبل فيه»[16].

ثم قال أبو بكر: «خبر الواحد لا يُقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلمُ بها والقطعُ عليها»[17].

فقرّر هنا ما صار إليه المتكلمون، والذي درج عليه المحدثون في كتبهم وتصانيفهم خَلَفًا عن سلفٍ.

وغير بعيد عن المشرق يظهر عالم آخر هو أبو عمر بن عبد البر، ليقرر في كتابه «**جامع بيان العلم وفَضله، وما ينبغي في روايته وحمله**» ما يُفيده المتواتر، فيقول: «معرفة الخبر الذي يقطع العُذر لتواتره وظهوره، وقد وضع العلماء في كُتب الأصول من تلخيص وجوه الأخبار ومخارجها ما يكفي الناظر فيه ويَشفيه»[18].

ويقول في موضع آخر من الكتاب في المتواتر: «تنقله الكافة عن الكافة، فهذا من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يُوجَد هنالك خلاف»[19].

وقال ابن عبد البر في خبر الواحد: «ولأئمة فقهاء الأمصار في إنفاذ الحكم بخبر الواحد العدل مذاهب متقاربة بعد إجماعهم على ما ذكرتُ لك من قبوله وإيجاب العمل به، دون القطع على مُغيّبه»[20].

وفي رسالة أبي بكر الحازمي (ت.584هـ) في «**شروط الأئمة الخمسة**» تفصيل في أقسام الأخبار وما تفيده، وذَكر قبل ذلك حدَّ الخبر واختلافَ الناس فيه، ثم انفصل بقوله: «وهذه حدود رسمية، لا تكاد تسْلم من النقوض، والكلام فيها يليق بالأصول»[21].

ثم جَعل أبو بكر الحازمي الأخبارَ على ثلاثة أضرب، الأول منها ما عُلم صحته، «والطريقُ إلى معرفته - إن لم يتواتر - أن يكون ممّا تدل العقول على موجِبه؛ كالإخبار عن حدوث العالَم، وإثبات الصانِع»[22]. وهذا الضربُ إن كان متواترًا قُطع بصِدقه، وأوجب حصولَ العلمِ ضرورةً[23].

3) العلم الضروري والعلم المكتسب: المبادئ والغايات

وهو من المباحث التي يُقدّم ذِكرَها المتكلمون في مصنفاتهم الكلامية، وتكون البداءة بالحد، وما يقال فيه، مع ذِكر حدّ العلم، وأقسامه، ومداركه[24].

ويَعنينا هنا الحديث عن أقسام العلم والطرق الموصلة إليه عند المحدثين في تصانيفهم.

ومن الأمثلة على ذلك حديث ابن عبد البر عن هاته الأقسام، والتمثيل لها بما هو قريب من تقرير المتكلمين في تصانيفهم.

قال الحافظ ابن عبد البر: «والعلوم تنقسم قسمين: ضروري، ومكتسب»[25].

ثم قال: «فحَدُّ الضروري ما لا يمكن العالم أن يشكك فيه نفسه، ولا يدخل فيه على نفسه شبهة، ويقع له العلم بذلك قبل الفكرة والنظر، ويدرك ذلك من جهة الحس، والعقل؛ كالعلم باستحالة كون الشيء متحركًا ساكنًا، أو قائمًا قاعدًا، أو مريضًا صحيحًا في حال واحدة»[26].

وقال الحافظ ابن حجر في نزهة النظر: «إذ الضروري يفيد العلم بلا استدلال، والنظري يفيده لكن مع الاستدلال على الإفادة، وأن الضروري يحصل لكل سامع، والنظري لا يحصل إلا لمن فيه أهلية النظر»[27].

وتتصل هاته المسائل بمسألة الحديث المتواتر والآحاد، وما يُفيده كل منهما، على ما تقدّم بسطُه والإبانة له.

وقال أبو المظفر السمعاني: «وقد ذَكر المتكلمون في هذه المسألة كلامًا كثيرًا، إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام»[28].

وتلك المسائل التي ذَكرها المتكلمون تنبني على الحديث المتواتر، وذلك لإفادته العلم الضروري، ولا يمكن المصير إليها إذا انعدم ذلك الشرط في الأخبار، هذه هي نكتة المسألة؛ ولأن أصول الاعتقاد مبناها على القواطع.

4) المتواتر والآحاد: التسمية والتحديد

قال القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني: «إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قَصُرَ عن إيجاب العلم بأنه خبرٌ واحد، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد، وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولًا، ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلًا، ولم يعارضه ما هو أقوى منه»[29].

وهذا النص يُعلن بأن التسمية إنما كانت من قبل الفقهاء والمتكلمين، ولعل قصد أبي بكر الباقلاني هنا متجه إلى التحديد والتقسيم، وبيان الشرائط والنتائج، وهو أمر لا ينازَع فيه، وكُتب الأَصْلَيْن شاهدة على ذلك.

أمّا التسمية بإطلاقٍ فيجوز منها على سبيل الاتساع، وإن كان الاصطلاح القديم في القرن الثاني الهجري كان على نظرين: حديث الخاصة، وحديث العامة.

وجرى مصطلح التواتر في تضاعيف كلام المشتغلين بالعلم، من غير أن يكون القصد إلى ما استقر عليه أهل الاصطلاح، وإنما جرى على معنى اللغة وإرسالها، وكذلك المعاني تضمّن في ألفاظ على المعهود من اللسان، ثم ترتقي تلك إلى التحديد والتواضع عند أهل الصناعة.

فإذا كان كلام الباقلاني صحيحًا - وهو صحيح إن شاء الله - فهذا يدلّ على أثر المتكلمين في الحدود والمواضعات التي رُسمت بعد ذلك في كُتب أصول الحديث.

5) الحديثُ المستفيض من إضافات المتكلمين:

وممّا أضافه المتكلمون لِقسمي الأخبار: المتواترِ والآحادِ، الحديث المستفيض، وقد قال ابن فورك في بيان هذا النوع من الأخبار التي استفاضت وانتشرت واشتهرت: «ولم يوجد له منازع ولا دافع»[30].

ثم قال: «فهذا النوع يؤدي إلى علم مكتسب، واعتقاد لصحته، نحو الاعتقاد لما ذكرناه من أخبار السنن وما جرى مجراه؛ ممّا لم يبلغ حدَّ التواتر في القطع به، ووقوع العلم الضروري للسامع منه، وارتفعت درجتُه عن درجة أخبار الآحاد، وهي القسمة الوسطى من أقسام الأخبار؛ لأنها: تواتر، ومستفيض، وآحاد»[31].

وهذا المستفيض هو الذي يُطلق عليه المحدثون المشهور، وإن كانت عباراتهم في ذلك لها مقاصد تُعرف من سياقها، فربّ مشهور منتشر، ولكنه ضعيف الإسناد، لا يصح بحال، وهذا غير مقصود ابن فورك بالمستفيض.

ومنه مشهور عند أهل الصنعة، لا يعرفه غيرهم[32]، وليس هذا الذي يقصده ابن فورك بقوله.

ومنه نوع آخر هو تلك الأحاديث الدائرة على ألسنة العلماء، خاصتهم وعامتهم[33]، وإن كان إسنادها غريبًا لا يعرف من طريق واحد،

ولا أظن ذلك يدخل في حدّ ابن فورك للمستفيض المشتهر.

وممّا يؤكد تقرير ابن فورك ما نَزع إليه الحافظ ابن حجر في قوله: «ومنها: المشهور إذا كانت له طرق متباينة، سالمة من ضعف الرواة والعلل، وممّن صرّح بإفادته العلم النظري الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو بكر بن فورك، وغيرهما»[34].

ومع أن ابن حجر قد ذكر ما تقع به التفرقة بين المشهور والمستفيض، فقد قال منفصلًا في آخر المبحث: «وليس من مباحث هذا الفن»[35].

وورد عند أبي المعالي ما يُفهم منه أن المتكلم في هذا القسم، والمخترع له هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، قال: «وذَكر الأستاذ أبو إسحاق -رحمه الله- قسمًا آخر بين التواتر والمنقول آحادًا، وسمّاه المستفيض، وزعم أنه يقتضي العلم نظرًا، والمتواتر يقتضيه ضرورةً، ومِثْلُ ذلك المستفيض: ما يتّفق عليه أئمة الحديث»[36].

وقد زيّف أبو المعالي[37] المعنى الذي ذهب إليه أبو إسحاق، وتابعه على ذلك أبو حامد الغزالي[38].

وأبو إسحاق إنما ينظر إلى الحديث الذي اشتهر ولم يوجد له منكر أو مخالف، وهذا القيْد يجعل لكلام أبي إسحاق قوّة، فهو بسَبيل قول ابن فورك، قال المازري: «وكأنه استدلّ بالاشتهار مع التسليم وعدمِ الإنكار على صحة الحديث، وقَطَعَ على صِدقه»[39].

6) الحديث الذي تلقته الأمة بالقبول:

اتفقت الأشعرية على أن ما تلقته الأمة بالقبول فهو مقطوع بصحته، وذهب إلى هذا من أئمتنا أبو بكر بن فورك، وأبو إسحاق الإسفرايني.

ومن أوائل القدرية القائلين بذلك: أبو هاشم الجُبّائي[40].

قال أبو المعالي: «قال الأستاذ أبو بكر بن فورك -رحمه الله-: الخبرُ الذي تلّقته الأمة بالقبول محكومٌ بصدقه»[41].

واعترض العز بن عبد السلام هذا النظر، وقال: «هو مبنيٌّ على قول المعتزلة: إن الأمة إذا عملت بحديث اقتضى ذلك القَطع بصحته»[42].

وعدّه أبو محمد بن عبد السلام مذهبًا رديئًا، وكأن الأمر له صلة بمخالفة المعتزلة، وعدم مشايعتهم في أنظارهم[43].

وهذا ما ذهب إليه شيوخ المعتزلة، وقرّره أبو الحُسَين البصري، قال: «فأمّا خبرُ الواحد إذا أجمعت الأُمة على مقتضاه، وحَكمتْ بصحته، فإنه يُقطع على صحته؛ لأنها لا تجمع على خطأ، وإن لم تحكم بصحته»[44].

فهل يكون هذا القول ناظرًا إلى رأي النظّام، الذاهبِ إلى أنه يجوز وقوعُ العلم الضروري بخبر الواحد إذا قارنه سبب[45]، فيكون الإجماع هنا هو الرافع للخبر من الظنية إلى القطعية؛ فيه نظر.

ومن المتكلمين الذاهبين إلى معنى ما قرّره ابن فورك الأستاذُ أبو إسحاق

الإسفراييني، ونَصُّ قوله: «الأخبار التي في الصحيحين مقطوعٌ بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلافُ فيها بحال، وإن حصل في ذلك اختلافٌ في طُرقها أو رواتها، فمن خالف حُكْمُه خبرًا منها وليس له تأويلٌ سائغ للخبر نَقَضْنا حُكْمَه؛ لأن هذه الأخبار تلقّتها الأُمّةُ بالقبول»[46].

وهذه المسألة إنما خاض فيها المتكلمون والأصوليون؛ قبولًا وردًّا، وتبعهم المحدثون، وقرّروا جملة ما قرّروه، واحتكموا إلى سابقيهم، وصدروا عن نظرهم، كابن الصلاح[47]، وابن حجر[48]، والسخاوي[49]، وبعض المؤلفين في علوم الحديث من العصريين[50].

7) مسائل حديثية متفرقة تناولها المتكلمون

ولما كان الحديث أصلًا من أصول الاستدلال، وإليه المرجع والمثابة، وعليه المعوّل في البيان، كان للمتكلم أن ينظر فيما يُحصّله، ويضبط له طرقه، ويُدرك به شرائط قبوله واعتباره.

فتكلّم المتكلمةُ في هذا اللون من الألوان المذكورة، وزاحموا المحدثين في ذلك، وكانت لهم أنظار يشار إليها في كُتب الأصوليين، وفي هذا المبحث أسوق ما يدلّ على ذلك ويُبيّن وقعهم وموقعهم في تلك المسائل.

وفي الحديث الذي يُسنده الراوي ثم يُنكره شيخُه الذي رُوي عنه، قال أبو المظفر السمعاني: «فعند أبي الحسن الكرْخي - وهو قول جماعة من المتكلمين - لا تقبل رواية الراوي؛ لأنه الأصل في الرواية»[51].

والمحدثون يُدخلون هذا في باب: من حدّث ونسيَ، والذي عليه المعوّل هنا هو ما صار إليه المحدثون دون المتكلمين.

وفي حجية الحديث المرسل، قال أبو المظفر السمعاني: «وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين، وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم»[52].

وفي كتب الأخبار من مصنفات أصول الفقه[53] تناولٌ لكثير من مسائل الحديث، بدءاً بحد المتواتر والآحاد، وشرائط القبول، وانتهاءً بتعريف الصحابي والتابعي وغيرهما.

وفي كُتب الحدود والمواضعات التي ألّفها المتكلمون غيرُ قليلٍ من مسائل الحديث، وتقريرٌ لبعض أنواعها، مثل «**كتاب الحدود في الأصول**»[54] لابن فورك الأصبهاني (ت.406هـ)، و«**الحدود الكلامية والفقهية**»[55] لابن سابق الصقلي (ت.493هـ).

وفي «**إكمال المعلم**» للقاضي عياض الإشارةُ إلى كثير من المسائل التي نحا فيها أهل الكلام من الأصوليّين منحى مخالفًا لما اختاره وقرّره أهلُ الحديث، كمسألة الرواية عن المبتدعة[56]، ورواية الحديث بالمعنى[57]، وألفاظ الأداء[58]، وغيرها.

والذي ينبغي الانتباهُ إليه أن كثيرًا من المصطلحات لا يمكن تحديدها بطريقة المتكلمين والأصوليّين، وذلك بمراعاة

صفات الحد الجامع المانع، وأغلبها واردة على معنى الرسم، لأنه لا يمكن غير ذلك[59].

بل إن ابن دقيق العيد يقول في طالعة كتابه «**المصنف في الاصطلاح**»: «الصحيح: ومداره بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليّين على عدالة الراوي؛ العدالة المشترطة في قبول الشهادة على ما قُرِّر في الفقه»[60].

ومع أنه يقول قبل ذلك بأحرف: «هذه نُبَذٌ من فنون مهمة في علوم الحديث، يستعان بها على فهم مصطلحات أهله ومراتبهم»[61].

وهذا يؤكد على التداخل بين العلمين؛ أصول الأثر، وأصول النظر.

خلاصـــات:

يمكن الحديث هنا عن بعض النتائج التي خلصتْ إليها هاته الورقة، وهي:

- التداخلُ بين العلوم الإسلامية حاصلٌ بينها، مُقَرّر عند أهلها؛ العارفين بخصائصها وعلائقها.
- هذا التداخل ينطلق ليكون تكاملًا معرفيًّا، بين العلوم المقاصد والعلوم الوسائل.
- الأثر الكلامي كان من جهة الأشعريّين أكثر من غيرهم، وأساسه أنظارُ ثلاثة أئمة؛ الباقلّاني، وابن فورك، والإسفرايني.
- هذا الأثر لائح في كتب الشافعية خصوصًا؛ لاعتنائهم بالتصنيف في أصول الحديث أكثر من غيرهم.
- وسببُ ذلك تعويلهم على ما قرّره أبو المعالي الجُوَيني في البرهان، وفيه تعويله الكبير في تلك المسائل على الأئمة الثلاثة الذين سبق ذِكْرُهم.
- مبنى التداخل وظيفي بَحْث في بعض المسائل، كالحديث المتواتر، لأن مبنى علم الكلام على القواطع، وذلك لإفادة المتواتر العلم الضروري.
- بَرز أثرُ علم الكلام في الحدود والتعريفات، والمقدمات المعرفية لأقسام العلوم وأمثلتها.
- كان من البواعث على هذا الأثر صيانةُ السُّنة من طعن الفرق المخالفة، وتوجيه أهل الأثر إلى المنهج الصحيح في التفقه في علوم الرواية، والتبيّن لطرائق الفهم القويم.

وبعد:

فهذه ملامح وملاحظات على أَثَرِ علمِ الكلام في أصول الحديث، أرجو أن يكون فيها ما يُفيد الدرس الحديثي والكلامي، وعسى أن تكون هاته الورقة لبنةً في سياق رصْد جوانب الالتقاء والاشتراك بين العلوم الإسلامية، والله الموفق.

❋❋❋

الهوامش:

(1) من الدراسات النافعة والتي لها الفضل في التنبيه إلى طبيعة الصلة بين العلمين ما كتبه العلّامة الدكتور الشريف حاتم العوني - حفظه الله - في كتابه: المنهج المقترح لفهم المصطلح: (ص. 69-158).

(2) سراج المريدين: (3/ 270).

(3) أصول الدين: (ص. 308).

(4) معرفة المجروحين لابن حبان: (1/ 11).

(5) معالم السنن للخطابي: (1/ 5-7).
(6) معرفة علوم الحديث: (ص. 110).
(7) أي: المجسمة.
(8) مشكل الحديث لابن فورك: (ص. 2).
(9) المصدر السابق: (ص. 15).
(10) نفسه: (ص. 16).
(11) مشكل الحديث لابن فورك: (ص. 2).
(12) مشكل الحديث لابن فورك: (ص. 10).
(13) مجرد مقالات أبي الحسن: (ص. 23).
(14) المصدر السابق: (ص. 20).
(15) الكفاية: (2/ 558).
(16) المصدر السابق: (2/ 557).
(17) الكفاية: (2/ 557).
(18) جامع بيان العلم: (2/ 796).
(19) المصدر السابق: (2/ 780).
(20) التمهيد: (1/ 193).
(21) شروط الأئمة الخمسة للحازمي: (ص. 143).
(22) المصدر السابق: (ص. 144).
(23) نفسه: (ص. 144).
(24) ينظر: البيان عن أصول الإيمان: (ص. 32)، والتمهيد: (ص. 7).
(25) جامع بيان العلم: (2/ 788).
(26) المصدر السابق: (2/ 788).
(27) نزهة النظر: (ص. 16).
(28) قواطع الأدلة: (2/ 250).
(29) التمهيد: (الملحق/ ص389).
(30) مشكل الحديث: (ص. 19).
(31) المصدر السابق: (ص. 19).
(32) معرفة علوم الحديث للحاكم: (ص. 309).
(33) المصدر السابق: (ص. 308).
(34) نزهة النظر: (ص. 21)، وينظر: النكت على ابن الصلاح للزركشي: (1/ 112).
(35) المصدر السابق: (ص. 17).
(36) البرهان: (1/ 584).
(37) المصدر السابق: (1/ 584).
(38) شرح البرهان للأبياري: (2/ 613).
(39) إيضاح المحصول: (ص. 420).
(40) المعتمد: (2/ 555).
(41) البرهان: (1/ 585).
(42) نكت الزركشي على ابن الصلاح: (1/ 278).
(43) ينظر: الشذا الفياح: (1/ 105).
(44) المعتمد: (2/ 555).
(45) المغني لعبد الجبار: (15/ 392).
(46) نكت الزركشي على ابن الصلاح: (1/ 280).
(47) معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح: (ص. 97).
(48) النكت على ابن الصلاح لابن حجر: (1/ 371).
(49) فتح المغيث: (1/ 93).
(50) توجيه النظر: (1/ 307).
(51) قواطع الأدلة: (2/ 355).
(52) المصدر السابق: (2/ 432).
(53) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول: (1/ 499).
(54) الحدود في الأصول: (ص. 150-151).
(55) الحدود الكلامية والفقهية: (ص. 177-182).
(56) إكمال المعلم: (1/ 94).
(57) المصدر السابق: (1/ 94).
(58) نفسه: (1/ 188).
(59) ينظر: إيضاح المحصول: (ص. 467).
(60) الاقتراح: (ص. 215).
(61) المصدر السابق: (ص. 214).

❁❁❁

ثَبتُ المصادر والمراجع:

➢ إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عمران علي أحمد العربي، منشورات جامعة المرقب، ليبيا، 2005م.

- الاقتراح في بيان الاصطلاح، لتقي الدين محمد بن علي؛ ابن دقيق العيد، تحقيق: قحطان بن علي الدوري، دار العلوم، 2007م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، 1998م.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول، لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي.
- البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر.
- البيان عن أصول الإيمان، لأبي جعفر محمد بن أحمد السمناني، دار الضياء، تحقيق: عبد العزيز الأيوب، 2011م.
- التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي بن إسماعيل الأبياري، تحقيق: علي بن عبد الرحمن الجزائري، وزارة الأوقاف بقطر، 2013م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2017م.
- توجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي.
- الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح، لبرهان الدين الأَبْناسي، تحقيق: صلاح فتحي هَلَل، مكتبة الرشد، الرياض، 1998م.
- شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لأبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، دار المشاريع، بيروت، 2001م.
- شروط الأئمة الخمسة، لأبي بكر محمد بن موسى الحازمي، ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، 2005م.
- قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، 1998م.
- كتاب التمهيد، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: رتشرد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.
- كتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي، تحقيق: محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي، 2008م.
- كتاب الحدود في الأصول، لأبي بكر محمد بن فورك الأصبهاني، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، 2013م.
- كتاب المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، المعهد الفرنسي بدمشق، 1964م.
- كتاب مشكل الحديث، لأبي بكر محمد بن فورك الأصبهاني، تحقيق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي بدمشق، 2003م.

- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: إبراهيم آل بحبح، دار الهدى، مصر، 2003م.
- معرفة أنواع علم الحديث، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، 2002م.
- معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، لأبي عبد الله محمد بن البيّع الحاكم النيسابوري، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، 2003م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، أبي الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، تحقيق: محمود محمد قاسم، مصر.
- المنهج المقترح لفهم المصطلح، للشريف حاتم العوني، دار الهجرة، الرياض، 1996م.
- النكت على كتاب ابن الصلاح، لأبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي، دار الراية، 1994م.
- النكت على مقدمة ابن الصلاح، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: زين العابدين بلافريج، أضواء السلف، 1998م.

قراءة في التكامل المعرفي بين علم الكلام والسيرة النبوية

د. عدنان أجانة

جامعة عبد المالك السعدي - تطوان

مدخل:

يُعْنَى التكامل المعرفي وما يدور في فلكه من مصطلحات ومفاهيم ببيان أوجه الفصل والوصل بين العلوم في بنائها ومفاهيمها ومصطلحاتها وتفاعلها بعضها مع بعض، ويتناول هذا الموضوع من جهات متعددة، ينظر بعضها في شروطه ومستوياته وبعضها في أسبابه ومقتضياته وبعضها في نتائجه ومقاصده وبعضها في ضرورته ومظاهره[1].

والتكاملُ المعرفي سمة أصيلة في الثقافة الإسلامية، ومظهر بارز في علومها وفنونها، وذلك راجع إلى خِصِّيصة القرآن الكريم وموقعه من علوم الإسلام، إذ كان مُثَوِّر أصولها ومفجرَ ينابيعها ومحركَ أسبابها وأغراضها، وعنه نتجت ثمار هذه العلوم يانعةً غضة فتية، تقدم قراءة واعية لهذا الوجود الفسيح وما فيه من ظواهر وقضايا، جاعلة من القرآن الكريم الأصل الجامع ومركز الدائرة، عنه تصدر مفاهيمها وعليه تؤسس مقالاتها ومنه تنطلق مبادئها، وقد انتسجت بسبب هذا الارتباط علاقة قوية وأسباب متينة بين العلوم المنداحة من القرآن الكريم، لوحدة أساسها واتحاد مصدرها، وكونها ذات بنية نظرية موحدة، وقانون عام جامع، هو لها كالروح السارية والنسق الناظم، ثم يأخذ بعد ذلك كل علم صورته ومنهجه وإطاره العام، بناء على طبيعة موضوعه ومقاصده وأغراضه فتكاملت مباحث هذه العلوم بذلك وتداخلت وانسجمت، وصارت المعرفة الإسلامية جداول متفرعة من القرآن الكريم[2].

ومن المظاهر المطردة لهذا التكامل قضية الاستمداد والامتداد، وهما أثران بارزان للتكامل المعرفي في العلوم الإسلامية، فالاستمداد يترجم عنه ما نجده في كل علم من مسائل العلوم الأخرى الموظفة فيه، وما نجده في مقدمة كل علم من الحديث عن روافده وأصوله التي يستمد منها مباحثه، حتى صارت مسألة الاستمداد من المقدمات الرئيسة لكل علم.

والامتداد ما نجده في امتداد المعرفة الإسلامية بعضها في بعض، كأنها جداول يصب كل منها في الآخر، من غير أن يطغى علم

على علم، بل يتم ذلك في حركة تفاعلية تتكامل فيها مكونات العلوم ومباحثها في تداخل نسقي ومنهجي مضبوط.

في سياق نشأة علم الكلام[3] والسيرة

لم يكن علم الكلام بمنأى عن ثنائية الاستمداد والامتداد في حقل المعرفة الإسلامية، خصوصا وأن النشأة التاريخية لهذا العلم مرتبطة بسياق التطور المعرفي الذي عرفته الثقافة الإسلامية في عصورها المزدهرة، فشب هذا العلم والحضارة الإسلامية في أوجها، واستقامت مادته من العقلية الإسلامية التي غذيت بنور الوحي وتلاقحت بالانفتاح على المنتوج الفكري لمختلف الطوائف والملل والنحل وشحذت بالمناظرة والجدل والحجاج، وصقلت بمختلف الإشكالات الواردة عليه، فكان نتاج ذلك كله علما شديد التحصيل قوي المنة في إيراد الشبه ودفعها سديد النظر في مواضع الإشكال ومواطن الاعتلال.

وقد احتفظ علم الكلام في غمرة هذا الاستمداد والامتداد بمقوماته الذاتية وأصوله النظرية التي يقوم عليها صلب هذا العلم وتتضح من خلالها معالمه وقضاياه وتنماز بها عن غيرها مسائله ومناهجه. ولم تزل المؤلفات في هذا العلم قائمة على مراعاة هذه الحدود، وإن كان المتأخرون من المتكلمين قد توغلوا في مخالطة كتب الفلسفة والتصوف وأدخلوا من مباحث هذه العلوم ومسالكها في النظر والاستدلال في علم الكلام، وخالفوا الاصطلاح القديم الذي جرى عليه المتكلمون الأوائل، فتجاوزوا مقدار التكامل إلى التكلم فيما ليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين لأن المدارك في هذه الفنون متغايرة مختلفة[4].

وعلم الكلام عند أهله صناعة من أجلّ الصناعات النظرية، لأن موضوعها النظر في أصول العقائد، وبيان ما تقتضيه الديانة فيها بالحجج العقلية والأدلة المنطقية، وإقامة صرح هذا العلم على قوانين صحيحة الاعتبار وعلل مطردة في القياس، وقد انبرى المتكلمون بكل ما أوتوا من قوة وجدل، ومن عقل ونظر، ومن تحر وتثبت في تقليب الأدلة والحجج، فتكلموا في مبادئ الأمور وعللها، ورتبوا الأدلة وفصلوها، وضبطوا باب السمعيات فجنَّسوا الآثار والمرويات فيه على أقدارها ومواضعها، فصار الكلام بذلك صناعة لها موضوعها ومسالكها النظرية والمنهجية في معالجة القضايا العقدية والأصول الشرعية. وبهذه العدة دخل المتكلمون في غمرة الدفاع عن الإسلام والمناظرة في حقائقه وآياته، مع المخالف والمناقض من أصحاب الأهواء والملل والنحل والمقالات، فقوي عودهم في المناظرة والحجاج، وخبروا تلك المسالك والمذاهب السائدة في زمانهم، وأحوجهم الاستدلال إلى أن يفزعوا إلى الأقيسة العقلية والأدلة الاضطرارية فجودوا ذلك كله وأسسوا له واستخرجوا المصطلحات الدالة عليه والمفاهيم المؤطرة له، حتى صار علم الكلام بذلك «العيار على كل صناعة، والزمام على

كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره، والذي كلُّ أهل علم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال»[5].

وحتى قيل بأنه لولا صناعة الكلام «لم يثبت للرب ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل»[6].

وبذلك اتخذ علم الكلام موقعه من العلوم الإسلامية، نظرا لوجاهة منهجه ومنزعه في الاستدلال وبناء الفكر وتحصينه من الشبهات والانحراف. وقد عكس رتبته ضمن العلوم الإسلامية ما يجده الناظر من أثره الملحوظ في التفسير وأصول الفقه والسيرة والفقه واللغة والنحو وما إلى ذلك، حيث امتزجت المباحث الكلامية بمسائل هذه العلوم واستعيرت مباحثهم ومصطلحاتهم وألفاظهم وطرائقهم في النظر.

وكما تداخل علم الكلام بغيره من العلوم الإسلامية وتفاعل معها، اتفق مثل ذلك للسيرة النبوية، فانسجمت مع غيرها من العلوم كالتاريخ والحديث والفقه وعلم الشعر وعلم الكلام وغير ذلك وانفردت عنهم بمقوماتها المنهجية والموضوعية، وكان لانفتاحها على هذه العلوم واستمدادها منها أثر بارز فيها منهجا وتصنيفا[7].

ومن أجل العلوم التي استمدت منها السيرة النبوية علم الكلام[8]، فلا يخلو كتاب في السيرة من تضمين بعض مقالاتهم (مقالات المتكلمين) أو الإحالة عليها والإشادة بها، مما يجعل علم الكلام ضمن قائمة العلوم التي استمدت منها السيرة النبوية مسائلها ومباحثها. سواء في مقدماتِها المعرفية أو مسالكَها الاستدلالية أو تقريراتها العقدية. ومنهم من مزج بين طريقة المتكلمين وطريقة أهل السير، كما فعل القاضي عياض في "الشفا"، فالأقسام التي ذكرها في كتابه جلها مما يدخل في باب علم الكلام، إلا أن النسق الذي جاءت عليه في الواقع روايات وأخبار وأحاديث تتصل بحياة الرسول ﷺ النفسية والاجتماعية وتمثل شمائله وأخلاقه العالية[9]. كما أن بعض مباحث السيرة أفردت وألف فيها على طريقة المتكلمين[10].(النبوات - بعثة الانبياء- العصمة - المعجزة...)

ولو قصرنا النظر في التكامل المعرفي الذي حصل بين علم الكلام والسيرة النبوية لتشعب القول وطال، ولامتد بنا إلى أباعد أطرافه، لأنه امتزج به على جهة تجعل تتبع مظاهره وحصرها وتصنيفها وبيان موقعها من البناء العام للسيرة النبوية أمرا صعب المنال في هذا المبحث، نظرا لتشعب القول في ذلك وانتشار شواهده وأمثلته وخفاء بعض مظاهرها التي لا يبديها النظر ولا يكشف عنها البحث إلا بعد السبر والتحقيق، وبعد رد الأمور إلى نصابها والأفكار إلى نشأتها، وتتبع خيوط ذلك كله، وهو مما لا نستطيع أن نعد به القارئ الآن، وحسبنا أن نحيل على بعض المظاهر الكبرى لهذا التكامل لتكون مقدمة بين يدي النظر في هذا الموضوع توفية لشرط البحث. والله الموفق[11].

وسنعدل إلى بيان التكامل المعرفي بين علم الكلام والسيرة النبوية في مبحث النبوات وهو أنموذج دال وعنوان مفيد على ما نحن بصدده من إثبات التفاعل بين العلوم الإسلامية.

مبحث النبوات من علم الكلام إلى السيرة النبوية

كان مبحث النبوات الباب الأعظم الذي دخل منه المتكلمون إلى السيرة النبوية، وهو مبحث أصيل من مباحث علم الكلام، وقد أداروا فيه الكلام على خمسة أبواب، وهي:

- القول في إثبات جواز انبعاث الرسل،
- والقول في المعجزات وشرائطها والتمييز بين الكرامات والسحر وما يتميز به مدعي النبوة،
- والقول في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول،
- والقول في تخصيص نبوة نبينا محمد ﷺ بالآيات والرد على منكريها من أهل الملل،
- والقول في أحكام الأنبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم[12]،

ثم ما يستتبع هذه المباحث من المسائل كذكر وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وذكر جمل من معجزات النبي ﷺ، ومن الألفاظ التي وضعها المتكلمون وتداولها أهل السيرة من بعدهم لفظ "المعجزة"[13].

وأول من استفتح القول في النبوات وحججها ودلهم على مواضع القول فيها وأبان لهم عن طريق النظر فيها أبو عمرو الجاحظ، وقد «جود الكلام في النبوات في كتاب مفرد»[14] ثم تتابع بعده المتكلمون فقرروا هذا الموضع أحسن تقرير وصار مبحثا قائم الأركان محرر المقدمات مجود المسالك.

وقد تناول المتكلمون هذا المبحث من جهة الدراية والنظر، مستحضرين مواضع الإشكال في الأخبار المروية والأحاديث النبوية، وشبهات الملحدين والفلاسفة منكري النبوة، فنزلوا الأخبار منازلها ورتبوها في مراتبها ووضعوها في أبوابها المناسبة لها، وقدموا لها إطارا نظريا مبنيا على الأدلة العقلية والأقيسة النظرية يلتئم منه نسق نظري يستوعب مختلف الروايات الواردة في الباب، وبذلك يرتقي النظر عندهم من الفهم الجزئي إلى الفهم النسقي لظاهرة النبوة، وربطها بالآيات القرآنية والأخبار النبوية. ولا شك أنهم تفردوا بهذه المسالك الاستدلالية والخطوات المنهجية التي اعتمدوها في مبحث النبوات، لهذا صاروا عمدة لمن تكلم في هذا الباب، وصار أهل السيرة عالة عليهم فيها.

تأليف المتكلمين في دلائل النبوة

ومما يحسب للمتكلمين في هذا الموضع أنهم كانوا أسبق إلى التأليف في باب كبير من أبواب السيرة وهو **"دلائل النبوة وأعلامها"**، وذلك لأن المتكلمين كانوا واعين بالخطر الذي يتهدد هذه الأصول الإيمانية، وبالشبه التي يحدثها المنكرون، ويبثونها في الناشئة والأغمار، كالقول بأن النبوة مكتسبة[15]، وإنكار معجزة المعراج[16]، وانشقاق القمر[17]، وغير ذلك. وكانوا يرون أهل السيرة يعنون

برواية الأخبار والآثار وسوق الأحاديث في أبواب جامعة، ولم يكن لهم بعد ذلك بيان شاف يجيبون به عما تحتمله هذه الأحاديث من المعاني وما تقتضيه ظواهرها من الدلالة التي توجب أحيانا تعارضا في المعنى وتثير استشكالا يكون مدخلا للطعن فيها. وكانت هذه الأحاديث ليست على بابة واحدة في الصحة وقوة السند، ولم يميز أهل السيرة بين صحيحها وسقيمها، بل ذكروها بأسانيدها جريا على قاعدة: «من أسند فقد أحالك»[18]، وكان أهل الشبه يجدون مدخلا يطعنون به على أهل السيرة، وينكرون على المسلمين بعض ما عندهم من أخبار النبوة وأعلامها ومعجزاتها، وكان الناشئة ومن ليس له عهد بعلم الكلام ضعيف المنة في الدفاع عن هذه الإشكالات قليل الحيلة في رد الشبه، وهي إن أُورِدت عليه وذُكِرت له لا ينفصل عنها بجواب ظاهر مقنع، فتسري تلك الشبه في الناس، ويمكّن لها في نفوسهم وقلوبهم، حتى تؤدي إلى فساد عقيدتهم وتفتح عليهم باب الضلال. فظهرت الحاجة الماسة إلى تدخل علم الكلام ليقيم هذه الأخبار على أصول ثابتة، ويصححها على أقيسة مطردة، ويبنيها على علل متآخية، فمن هنا عمد المتكلمون إلى هذا المبحث، ليصححوا ما اعتراه الاعتلال، وليجيبوا عنه بما يحل الإشكال.

وممن ألف في دلائل النبوة وأعلامها من متقدمي المتكلمين بشر بن المعتمر المعتزلي (ت.210هـ) له «الحجة في إثبات نبوة النبي ﷺ»[19]، وعلي بن محمد المدائني (ت.215هـ) له «آيات النبي ﷺ»[20] وغيرهما.

والمؤلفات في أعلام النبوة ودلائلها كثيرة وافرة، وقد اقتسم التأليف فيها المحدثون والمتكلمون، قال المقدسي: «وقد صنف المسلمون في هذا كتبا كثيرة جمة، أهل الأثر بالأثر والأخبار، وأهل النظر بالشواهد والدلائل»[21].

وكان أهل السيرة على علم بأهمية موقع علم الكلام داخل علم السيرة، وأنه لا بد لمن ألف في السيرة أن يلم بالمباحث الكلامية، أو ينقل عن المصادر الكلامية في المواضع التي حررها المتكلمون، حتى ينفصل عن الطعون الواردة والشبه اللائحة بالحجج والأدلة الاضطرارية.

ومما يتعلق بهذا الغرض أن الإمام المتكلم الناظر ابن فورك، يذكر في سبب تعلمه علم الكلام أنه لما سمع حديث الحجر الأسود يمين الله في الأرض؛ سأل فقيها كان يختلف إليه عن معناه، فلم يحر جوابا، قال: «فقيل لي: سل عن ذلك فلانا من المتكلمين، فسألته فأجاب بجواب شاف، فقلت لا بد لي من معرفة هذا العلم فاشتغلت به»[22].

ومن إنصاف المحدثين أنهم اعترفوا بفضيلة السبق للمتكلمين في ذلك، وبالمقام الذي قام به أهل الكلام في نصرة الدين وحفظ دعائمه. وممن أحال عليهم ذاكرا جهودهم في رد الشبه وإقامة البراهين الحافظ الكبير أبو نعيم الأصبهاني فقال في «دلائله»: «واعلموا أن معجزات المصطفى ﷺ أكثر من أن يحصرها

عدد، وأشهر من أن ينصرها سند، فأعظم معجزاته القرآن الذي هو أم المعجزات الذي لا يدفعه الإنكار ولا الجحد، وقد حرر الكلام فيه وفي مسائله وإبطال طعن الملاحدة والفلاسفة وأصحاب الطبائع المتقدمون من علمائنا وأبنائنا[23]، فبينوا فساد مقالاتهم، وبطلان معارضاتهم بما يعارض به أمثالهم من الجائرين عن منهج النبوة ومنار الشريعة، وكذلك الكلام في الاستدلال على صحة النبوة والرسالة وأن بعثة المرسلين مما لا يستحيل وأنه من باب الممكن والمقدور، وأن إرسال الرسل ليس بواجب على الله عز وجل بل هو من الجائز الذي لله تعالى فعله وتركه، وأن المعجزات أقسام منها ما يجوز دخول نوع منها تحت مقدورنا على وجه، ومنها ما لا يدخل. وذكر الكلام في الفصل بين المعجزة والكرامة وأنهما متفقتان في حالة ومفترقتان في حالة أخرى، وذكر أنواع ما يقع به التحدي فسمي معجزا، وذكر الرد على منكري النبوات من برهمي وفلسفي وطبائعي وغيرهم. «سكتنا عن ذلك إذ الكلام في ذلك والانفصال عن معارضتهم مسلم إلى أربابه من المتكلمين والنظار، وقصدنا جمع ما نحن بسبيله وتجبيته من جميع المنتشر من الآبار، والصحيح والمشهور من مروي الأخبار، ورتبناه ترتيب من تقدمنا من رواة الآثار والعلماء والفقهاء، وجعلنا ذلك فصولا، ذكرناها لتسهل على المتحفظ أنواعه وأقسامه فيكون أجمع لفهمه، وأقرب من ذهنه، وأبعد من تحمل الكلفة في طلبه، وبه الحول والقوة في ذلك وفي كل ما نريده ونقصده»[24].

وهذا النص الجليل الحافل، يدل على المكانة التي كانت للمتكلمين في السيرة النبوية، وكيف كان المحدثون وأهل السير يضعونهم في الموضع الذي هم به أولى وأحق، وقد قيلت هذه الشهادة في مطلع القرن الرابع الهجري[25]، بعد أكثر من قرنين من المواجهة والدفاع والتأصيل والإبانة عن أصول الديانة، وهي شهادة تتوج هذا المسار الطويل، وفيها إشادة بعملهم، والتسليم لهم فيه، والتنويه بتحريرهم وإبطالهم لشبه الملاحدة والفلاسفة وأصحاب الطبائع، وما كان منهم من بيان فساد مقالاتهم، وبطلان معارضاتهم بما يعارض به أمثالهم من الجائرين عن منهج النبوة ومنار الشريعة. وغير خاف أن أبا نعيم وهو يذكر جهود المتكلمين في باب النبوات، كان يتحدث في سياق الفخر بهم، والتنويه بعملهم، والاعتزاز بالانتساب إليهم والاعتماد على ما قرروه وحرروه.

وعليه فإن مبحث النبوات هو الباب الذي التقى فيه المحدثون ورواة السير والأخبار والمتكلمون، ونظر فيه كل من جهته وفنه ومقصده، ويتضح بهذا أن المتكلمين أسهموا في السيرة النبوية من الجانب النظري، من جهة توجيه الروايات والأخبار وإظهار تناسقها والدفاع عنها بما تقتضيه قوانين الصناعة الكلامية، ولذلك فإن أكثر النقول عن المتكلمين في كتب السيرة من هذا القسم، أعني قسم الدلائل وأعلام النبوة، ولا يخفى على المطالع لكتب السيرة أنهم عالة على

المتكلمين في تلك المباحث.

ومن أبرز المتكلمين الذين تتردد أسماؤهم في كتب السيرة؛ الإمام أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني والغزالي وابن فورك والمازري وأبو بكر ابن العربي والقاضي عياض وسيف الدين الآمدي والإسفراييني والفخر الرازي وغيرهم.

من أوجه التكامل المعرفي بين علم الكلام والسيرة النبوية

ثم إنه يمكن النظر في العلاقة التي تنتظم علم الكلام بالسيرة النبوية من جهتين:

الأولى: ولنسمها: جهة الاستمداد. ومعناها أن كتب السيرة تستمد من علم الكلام وتدرجه في مصادرها ومواردها المعرفية التي تمتاح منها.

ولهذه الجهة مظهران بارزان:

الأول: ولنسمه: التأويل. وهو بيان وجوه المعاني التي تحتملها الآثار، والتوفيق بينها بناء على الأصول الكلامية وقواعد الصناعة، بالوجوه المسفرة عن المعنى الكاشفة عن الدلالة.

ومن أمثلة ذلك: ما روى في الخبر الصحيح من أن ملك الموت جاء نبي الله موسى فلطم عينه ففقأها... الحديث[26]. فقد وجهه المتكلمون بأنه ليس فيه ما يحكم على موسى عليه السلام بالتعدي وفعل ما لا يجب، إذ هو ظاهر الأمر بين الوجه جائز الفعل، لأن موسى دافع عن نفسه من أتاه لإتلافها، وقد تصور له في صورة آدمي، ولا يمكن أنه علم حينئذ أنه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة أدت إلى ذهاب عين تلك الصورة التى تصور له فيها الملك امتحانا من الله، فلما جاءه بعد وأعلمه الله تعالى أنه رسوله إليه استسلم. قال القاضي عياض: «وللمتقدمين والمتأخرين على هذا الحديث أجوبة هذا أسدها عندي، وهو تأويل شيخنا الإمام أبى عبد الله المازرى، وقد تأوله قديما ابن عائشة وغيره على صكه ولطمه بالحجة وفقء عين حجته، وهو كلام مستعمل في هذا الباب في اللغة ومعروف»[27].

وروى مسلم والترمذي أن رسول الله ﷺ قال: إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن ينزل علي[28]، وفي بعض المسندات زيادة: أن هذا الحجر الذي كان يسلم عليه هو الحجر الأسود، وهذا التسليم: الأظهر فيه أن يكون حقيقة، وأن يكون الله أنطقه إنطاقا كما خلق الحنين في الجذع، ولكن ليس من شرط الكلام الذي هو صوت وحرف الحياة والعلم والإرادة، لأنه صوت كسائر الأصوات، والصوت عَرَض فى قول الأكثرين، ولم يخالف فيه إلا النظام، فإنه زعم أنه جسم، وجعله الأشعري اصطكاكا فى الجواهر بعضها لبعض، وقال أبو بكر بن الطيب: ليس الصوت نفس الاصطكاك، ولكنه معنى زائد عليه، وللاحتجاج على القولين ولهما؛ موضع غير هذا، ولو قدرت الكلام صفة قائمة بنفس الحجر والشجر، والصوت عبارة عنه، لم يكن بد من اشتراط الحياة والعلم مع الكلام، والله أعلم: أي ذلك كان، أكان كلاما مقرونا بحياة وعلم، فيكون الحجر به مؤمنا، أو كان صوتا

مجردا غير مقترن بحياة؟ وفي كلا الوجهين هو عَلَم من أعلام النبوءة، وأما حنين الجذع فقد سمي حنينا، وحقيقة الحنين يقتضي شرط الحياة، وقد يحتمل تسليم الحجارة أن يكون مضافا في الحقيقة إلى ملائكة يسكنون تلك الأماكن، يعمرونها، فيكون مجازا من قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف/ 82] والأول أظهر، وإن كانت كل صورة من هذه الصور التي ذكرناها فيها عَلَم على نبوته- عليه السلام- غير أنه لا يسمى معجزة في اصطلاح المتكلمين إلا ما تحدى به الخلق، فعجزوا عن معارضته[29].

وأمثلة هذا القسم في كتاب «الروض الأنف» للسهيلي و«تنزيه الأنبياء» لابن خمير السبتي وغيرها كثيرة متوافرة. وإنما نقتصر على المثال والمثالين لتصور الموضوع لا لإثباته.

الثاني: ولنسمه التدليل. وهو تقرير الأدلة على مسائل السيرة على طريقة أهل الكلام أو الإحالة على الأدلة التي ذكروها في كتبهم، وغالبا ما كان أهل السيرة يحيلون على أدلة المتكلمين من غير ذكر لها، كقول أبي نعيم: «وقد حرر الكلام في كون القرآن معجزة وفي مسائله وإبطال طعن الملاحدة والفلاسفة وأصحاب الطبائع المتقدمون من علمائنا، فبينوا فساد مقالاتهم وبطلان معارضاتهم بما يعارض به أمثالهم من الجائرين عن منهج النبوة ومنار الشريعة، وكذلك الكلام في الاستدلال على صحة النبوة والرسالة وأن بعثة المرسلين مما لا يستحيل وأنه من باب الممكن والمقدور، وأن إرسال الرسل ليس بواجب على الله عز وجل بل هو من الجائز الذي لله تعالى فعله وتركه، وأن المعجزات أقسام منها ما يجوز دخول نوع منها تحت مقدورنا على وجه، ومنها ما لا يدخل. وذكر الكلام في الفصل بين المعجزة والكرامة وأنهما متفقتان في حالة ومفترقتان في حالة أخرى، وذكر أنواع ما يقع به التحدي فسمي معجزا، وذكر الرد على منكري النبوات من برهمي وفلسفي وطبائعي وغيرهم. سكتنا عن ذلك إذ الكلام في ذلك والانفصال عن معارضتهم مسلم إلى أربابه من المتكلمين والنظار»[30].

وقول الحافظ ابن حجر: «وقد أنكر جمهور الفلاسفة انشقاق القمر، متمسكين أن الآيات العلوية لا يتهيأ فيها الانخراق والالتئام، وكذا قالوا في فتح أبواب السماء ليلة الإسراء إلى غير ذلك من إنكارهم ما يكون يوم القيامة من تكوير الشمس وغير ذلك. وجواب هؤلاء إن كانوا كفارا أن يناظروا أولا على ثبوت دين الإسلام ثم يشركوا مع غيرهم ممن أنكر ذلك من المسلمين، ومتى سلم المسلم بعض ذلك دون بعض ألزم التناقض ولا سبيل إلى إنكار ما ثبت في القرآن من الانخراق والالتئام في القيامة فيستلزم جواز وقوع ذلك معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم. فقد أجاب القدماء عن ذلك»[31].

وقول الصالحي الشامي في سياق حديثه عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه تبارك وتعالى ليلة المعراج: «واعتراضات المبتدعة على إثبات رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة للمؤمنين، لها أجوبة مذكورة في كتب المتكلمين من أهل السنة»[32].

ومن المسائل التي أحال فيها مؤلفو السيرة على أدلة المتكلمين: مسألة رؤية النبي ﷺ لرب العزة ليلة المعراج، قال محمد بن يوسف الصالحي: «وأما رؤية الله تعالى في الدنيا فممكنة عقلا وسمعا، ومذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك. ولكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط». ثم قال: «وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بالدلائل الجلية»[33].

وقد سلموا في كتب السيرة كثيرا من مقالات المتكلمين وأحالوا على أدلتها في كتبهم، مثل القول بنجاة من لم تبلغه الدعوة[34]. واختيارهم أنه لا يصلى على غير الأنبياء عند ذكرهم بل هو شيء يختص به الأنبياء توقيرا وتعزيزا كما يخص الله تعالى عند ذكره بالتنزيه والتقديس والتعظيم ولا يشاركه فيه غيره[35]. واختيارهم في الإسراء والمعراج بأنه وقع في ليلة واحدة في اليقظة بجسد النبي ﷺ وروحه بعد المبعث[36]، وأن النبي ﷺ رأى ربه[37]، وأن رؤية الله لا تستلزم الجهة[38]، وأن النبي ﷺ كلم ربه في الإسراء[39]. وأنه حي بعد وفاته، يسر بطاعات أمته ويحزن بمعاصي العصاة منهم، وأنه تبلغه الصلاة من يصلي عليه من أمته[40]، وأن الروح جسم هوائي لطيف، به تكون حياة الجسد عادة[41] إلى غير ذلك.

الثانية ولنسمها: الانتقاد. ولها مظهران:

الأول: جانب الرواية: ومأتاه أن المتكلمين على طبقات في العلم بالرواية وشروطها، وتمييز صحيحها من سقيمها، كما هم على طبقات في العلم بصناعة الكلام والتحقيق فيها والقيام بالعلوم التي يحتاجها المتكلم، وكان فيهم المحققون ومن دونهم، وفيهم عوام المتكلمين الذين لم يرتقوا إلى مرتبة التحقيق وقعد بهم التقصير في الصناعة الكلامية وأدواتها عن توفية المسائل العلمية حقها من النظر والتفتيش، وكل هؤلاء تكلموا في السيرة النبوية ومباحثها على قدر ما عندهم من وفور الصناعة أو نقصانها. وقد ذكر الجاحظ قديما أن «صناعة الكلام كثيرة الدخلاء والأدعياء، قليلة الخلص والأصفياء والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة؛ ولدعي القوم من العجز ما ليس لصحيحهم، ولردي الطبع في صناعة الكلام من ادعاء المعرفة ما ليس للمطبوع عليها منهم»[42].

و«لم يؤت من أتي من جهالنا وأحداثنا وسفهائنا وخلعائنا إلا من قبل ضعف العناية وقلة المبالاة ومن قبل الحداثة والغرارة، ومن قبل أنهم حملوا على عقولهم من دقيق الكلام قبل العلم بجليله مالم تبلغه قواهم وتتسع له صدورهم وتحمله أقدارهم، فذهبوا عن الحق يمينا وشمالا، لأن من لم يلزم الجادة تخبط ومن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقط، ومن خرق بنفسه وكلفها فوق طاقتها ولم ينل ما لا يقدر عليه تفلت منه ما كان يقدر عليه»[43].

ومن أخص العلوم التي انتقد على المتكلمين قلة بضاعتهم منها علم الحديث ورواية الأخبار، حتى تعجب أبو عثمان من ذلك قديما فقال: «والعجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار، وترك المتكلمين القول في تصحيح الأخبار»[44].

وانبنى على هذا أن بعض المتكلمين ممن كانت تغلب عليهم نزعة الكلام وكانوا في جانب الرواية دون جانب الدراية، قعدوا أصولا كلامية بناء على ما تقتضيه الصناعة الكلامية واستدلوا على ذلك بظواهر من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فخالفوا ما عليه الجمهور ونتج عن مقالاتهم أصول فاسدة ومسائل مخالفة لما تقتضيه النصوص.

ولم يكن لهؤلاء المتكلمين من العلم بالرواية والأخبار وجهات التصحيح والتضعيف ما يعرفهم بأنماط الرواية، فاكتفوا بما عندهم من قوة العارضة ووفور النظر، واستشرفوا القول في مواضع بما أدى إليه النظر والتأمل والاستدلال، وشغبوا على من خالفهم في ذلك بما أوتوا من جدل ومناظرة، فاتجهت إليهم سهام الانتقاد، واعترض عليهم أهل السير بما تقتضيه الصناعة الحديثية وشروط الرواية.

ولا يخفى على الناظر في صنيع أهل السيرة وطرائق استشهادهم بالمتكلمين أنهم ينقلون عن المتكلمين نقلا فيه مناقشة وتمحيص، ولا يسلمون لهم كل ما قالوه، بل خالفوهم في مسائل لم يرتضوا فيها قولهم.

ومن أمثلة ذلك قول عياض «اعلم أن المجوزين للصغائر على الأنبياء من الفقهاء والمحدثين ومن شايعهم على ذلك من المتكلمين احتجوا على ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث إن التزموا ظواهرها أفضت بهم إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع وما لا يقول به مسلم فكيف وكل ما احتجوا به مما اختلف المفسرون في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه وجاءت أقاويل فيها للسلف بخلاف ما التزموه من ذلك»[45]. كما لم يسلموا اختيارات بعض المتكلمين كاختيارهم بأن الله أوحى إلى أم موسى وحي نبوة[46]. والقول بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي عبد الله الحليمي[47].

الثاني: جانب الدراية، وقد تم انتقادهم في هذا الجانب في منزعهم في الاستدلال وطريقتهم في تناول الموضوع ومنهجهم في بنائه.

وهذا الجانب من الانتقاد أعمق وأخص مما قبله، وهو لا ينظر في تقصيرهم في جانب الرواية، بل ينتقد أصل طريقتهم في الاستدلال، ويضعف مسالكهم المنهجية التي اعتمدوها في تقرير النبوات، ويرى أن الطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر في تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات طريقة مضطربة، وقد أدت إلى لوازم من القول تخالف ما عليه الجمهور، كما في إنكار خرق العادات لغير الأنبياء الذي يلزم منه إنكار كرامات الأولياء والسحر ونحو ذلك[48].

وهذا الانتقاد لم يكن في خصوص نظرهم في النبوات، بل كان في مسلكهم العام في النظر، لكن انجر القول إلى النبوات لكونه مبحثا رئيسا في كتب علم الكلام، ولكون المتكلمين خاضوا فيه في مسائل النبوة وأعلامها كما سلف. ولكون كلامهم في النبوات من بابة كلامهم في غيرها من مباحث علم الكلام.

وممن انتقد طريقتهم في النبوات الخطابي في رسالته في «**الغنية عن الكلام وأهله**»، وابن رشد في «**الكشف عن مناهج الأدلة**»، وقد ذكر أن طريقتهم مقنعة لائقة بالجمهور بوجه ما، لكنها إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الأصول[49]. وأورد عليهم جملة من الإيرادات التي تثيرها استدلالاتهم في إثبات الرسالة والمعجزة[50].

وقد جمع ابن تيمية أبرز ما انتقد على المتكلمين في مباحث النبوات، وأضاف إليها ما انتقد عليهم عامة في قضايا الإلهيات. ومن أبرز جهات الانتقاد أنهم لم يعتمدوا في النبوات على السمعيات ولا على الأدلة العقلية، بل كان عمدتهم في الاستدلال الإجماع؛ فما أجمع المسلمون عليه أنه لا يكون في النبي نزه عنه، والإجماع عندهم مظنون لا مقطوع به، لأنهم يدعون الإجماع، فيما يظنونه[51].

كما توسعوا في باب التجويز العقلي فجوزوا أن يرسل الله من يشاء بما يشاء، وجوزوا أن يكون الرسول فاعلا للكبائر، لكن الله منزه عن إرسال ظالم أو مرتكب للفواحش أو غير ذلك، وهذا مما يعلم بالخبر لا بالعقل[52].

وتوسعوا في باب إيراد الشبهات ولم يستطيعوا الرد عليها بما يشفي الغليل، فلما تكلموا في إثبات النبوة، صاروا يوردون عليها أسئلة في غاية القوة والظهور، ثم لم يجيبوا عنها إلا بأجوبة ضعيفة[53].

وممن انتقد عليهم في هذا الموضع الفخر الرازي، فذكروا أن من تشكيكاته ما تراه يصنع في المعجزات، فإنه في الكلام على التحسين والتقبيح من المحصول نفى الاختيار، ثم أورد من أدلة المعتزلة ما يلزم من نفي التحسين والتقبيح بطلان النبوة، وقرر ذلك أبين تقريرٍ، ثم إنه اقتصر في جوابه على المعتزلة بأن لهم من القواعد ما يقتضي بطلان النبوة أيضاً، ثم أورد ذلك وأوضحه وقرَّره أبين تقريرٍ، ثم ترك ذلك في كتابه على هذه الصفة. قال ابن الوزير: «وما يزيد أعداء الإسلام على ما صنع شيئاً، بل لا يستطيع أعداء الإسلام مثل هذا، فإن كُتُبَهم مهجورةٌ، وهذا جعل هذا مقدمةً لأصول الفقه، أحد أركان علوم الإسلام، وصدر من أحد علماء الإسلام، وأخرجها مخرج الرد على المبتدعة، فنفوس أهل السنة قبل التأمُّل تميل إليها، وإذا تأملت، وجدته قرَّر بطلان النبوات على كلا المذهبين، تقريراً يعلم أنه يصعب على أكثر المسلمين الانفصال عنه. فما هذا صنع المعتزلة والأشعرية، فإن الجميع يسعون في تقرير النبوات، كما صنع القاضي عياض في كتابه الشِّفا في التعريف بحقوق المصطفى، وذكر الذهبي في ترجمة الجاحظ من النبلاء أنه جود الكلام في النبوات فرحمه الله»[54].

وهذا الانتقاد الذي وجه إلى منزعهم في الاستدلال لا ينصرف إلى المباحث التي استمدها أهل السيرة من المتكلمين بل ينصرف إلى مجمل المادة النظرية المؤسس عليها مبحث النبوات في كتب علم الكلام.

وأما القسم الذي أخذه أهل السيرة منهم فلم يكن فيه ما يؤخذ عن المتكلمين مما انتقد عليهم، بل كان أهل السيرة على وعي بالمباحث الكلامية في النبوات، وقد استمدوا من مباحثه ما ينسجم مع بناء السيرة العام، بحيث يتخذ موقعا لا يغني عنه فيه غيره. ومن ثم فإن أهل السير لم يسلموا بعض مقولات المتكلمين ومن أبرز ذلك القول في جواز إلمام الأنبياء بالصغائر من الذنوب، فإن هذا مما اتفق أهل السيرة على رده، وإن دلت ظواهر الشرع عليه، لكنه معدول عنه لأصول كبرى قاضية عليه.

ويؤكد هذا أن علم السيرة لما كان استمداده من علوم متعددة، منها علوم التفسير والحديث والتاريخ وعلم الكلام والشعر ونحو ذلك، فإن أخذه من هذه العلوم كان محكوما بالحاجة إليها، فمن ثم تم انتقاء مسائلها وانتظام مباحثها على وجه يضمن التناسق المنهجي بينها، وقد هيمن منهج كتابة السيرة عند المتقدمين على المباحث المستمدة من تلك العلوم، فأخذت مسائلها على ما قرره أهل كل فن في كتبهم، ونوقش ما يقتضي المناقشة منها، في تكامل معرفي لا يطغى فيه علم على آخر، بل تتآخذ هذه العلوم فيما بينها مكملا بعضها لبعض.

ولا شك أن انتقاد منزع المتكلمين في باب النبوات ومنهجهم في الاستدلال يقوم على تجريد لمنهج المتكلمين عن سياقه الذي ظهر فيه، وإن تم استحضار هذا السياق فسيكون ما انتقد عليهم منظورا إليه بعين الإكبار والتقدير، وذلك أن المؤلفات في علم الكلام على توالي العصور كانت مرهونة بإشكالات حاضرة في زمانهم وقت التأليف، خصوصا في العصور التي شهدت كثرة الطوائف والملل التي أنبأت عنها كتب الفرق والمقالات، وكان لكل طائفة دعاة وشيوخ ومجال للقول والدعوة والمناظرة، وكان المجتمع الإسلامي يتقبل كل تلك الطوائف وتسري أفكارها في المجتمع، فكان النظر في تحصين مقام النبوة، والإجابة عن الشبه قاضيا بأن يعمد المتكلمون إلى منهج يبنون مادته الاستدلالية من جنس ما يستدل به المخالف، وفي هذا السياق يكون توسع المتكلمين في التجويز العقلي منتزعا من الأصول المشتركة بين المتناظرين، وهو مبني على مجاري العادات وما يتعالمه الناس على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم ودياناتهم، حتى يتمكنوا من إلزام منكري النبوة به من الفلاسفة والبراهمة وغيرهم ممن كانوا في زمانهم، وإلا فإن التجويز العقلي لا يقتضي الواقع بحال، بل كلامهم فيه من باب الفرض لا غير، أما الواقع فهم مجمعون على أن الأنبياء أكمل الخلق وأفضلهم وأرجحهم عقلا وفهما. لذلك فإن المطالب التي يستشهد عليها المتكلمون مفروض صدقها عندهم ضرورة، لكنهم يبرزونها في معرض الاستدلال في صورة

المطالب النظرية المجردة، التي تقتضي التقديم لها. فصار كلامهم من حيث الصورة والصيغة كأنه إنشاء لطلب الاعتداد بالدليل وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه[55].

ومعنى هذا أن سياق التأليف في كل عصر كان مقتضيا ـ ضرورة ـ لذلكم المنهج في النظر وتقديم المادة، ومراعاة الإشكال الحاضر وقت التأليف. وليس يعنينا أن نحدد إشكال كل عصر وما ألف فيه، فهو أمر لا يتعلق به الغرض الآن، ونحيل فيه على جملة ما حقق من الكتب المتعلقة بهذا الغرض والمقدمات التي كتبها المحققون.

وأما احتجاجهم بالإجماع في السمعيات، فإنما فزعوا إلى الاستدلال به لكونه أقرب الموارد التي يمكن إلزام الخصم بها عند الحجاج والمناظرة، وأمر آخر، وهو أن المتكلمين وهم في غمرة إقامة صرح النبوة وبنيانها على أساس عقلي ونظري متين، كان الخطاب فيها ليس لعامة المؤمنين المصدقين بالرسالة ومعجزات الأنبياء، بل كان للمنكرين الجاحدين، والمعترضين الشاكين، ومقام الكلام معهم يختلف أسلوبا وأدلة وتقديما، ولكن إن تم نقل هذا الأسلوب بمجمله في كتب السيرة ليخاطب به الكافة والمؤمنون، فإنه قد يوقع في بعض الاضطراب المنهجي، ومن ثم فإن الملاحظ على أهل السيرة وهم يكتبون أحوال النبي ﷺ أنهم قاموا بانتقاء بعض المسائل والأدلة الواردة في كتب علم الكلام وأعرضوا عن كثير من المطالب والمقدمات التي قدمها أهل الكلام في كتبهم نظرا لعدم تعلق الغرض بها.

ولا شك أن المتكلمين كانوا ينفصلون عن هذه الانتقادات الواردة عليهم بأجوبة ظاهرة، وبعضها كان انتقاد عبارة أو مصطلح وارد في كلامهم مما اقتضته الصناعة الكلامية وجرى على لسانهم، وبعضها كان إيرادا عليهم في لوازم المقدمات الاستدلالية والأدلة العقلية التي استدلوا بها في سياق الإثبات والمحاجة والجدال. والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضاتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها[56].

وغير خاف أن المتكلمين وهم في غمرة الدفاع عن مقام الأنبياء قد امتد بهم القول في الاستدلال والحجاج إلى أباعد أطرافه، ودفعوا بالنظر والفكر إلى ما يحتمله العقل، وقد بذلوا في ذلك مجهودا ضخما يراه المنصف في مواضعه، وقد ذكر الناس لهم ذلك وأنهم كانوا أنصارا لأصول الدين، ولا شك أن سياقهم التاريخي كان حافلا بالشبه والإشكالات واعتراضات أهل الملل، مما طوي ذكره مع التاريخ، فبقيت هذه الأصول دالة على مقدار ما كان عليه الصراع في تلك الفترة من الحدة والضراوة، وعلى قوة المواجهة بين الطوائف، وعلى ما كان يبذله المتكلمون من جهد لتقرير الأصول وتحقيق المقالات، لذلك حمد لهم ذلك الموقف

الذي وقفوه أمام المد الفلسفي والباطني، فوقفوا سدا منيعا أمام الشبه والانحرافات الفكرية، وأصلوا بذلك أصولا وقرروا فصولا أبدعوا في صياغتها بما أوتوا من قوة وجلد فصارت أسسا للبناء العقدي، ليواجه به كل فكر منحرف أو ضال، فحصنوا بذلك المعرفة الكلامية، وسدوا ثغرة ما كان ليسدها غيرهم. وقد كان المتكلمون في زمانهم أوعى بالإشكالات التي واجهتهم، وما تقتضيه من الدفاع والمناصرة، وقد قال في هذا الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت واسترقت»[57].

خلاصة:

لا يعدو القول في هذا البحث أن يكون مدخلا لقضية التكامل المعرفي بين علم الكلام والسيرة النبوية، يراد منه بيان الأثر الكبير الذي أحدثه علم الكلام في السيرة النبوية، وكيف شكل مبحث النبوات منه بمقدماته النظرية وتقريراته المحررة ومسالكه الاستدلالية مادة للسيرة النبوية، واتخذت تلك المباحث موقعها من البناء للسيرة النبوية، وانسجمت مع غيرها من المباحث وتأطرت بمقاصد السيرة ومناهجها فصارت مباحث رئيسة في كل كتب السيرة النبوية.

وقد اقتضى استثمار مباحث علم الكلام في السيرة النبوية إعادة ترتيب للمادة التي أخذها أهل السير من المتكلمين، بتنقيح ما ينبغي تنقيحه وتسليم ما أصله المتكلمون وتقرير قواعدهم فيما كان من تخصصهم. وتوجيه ذلك كله بما يتناسب مع مقاصد السيرة ومنهجها. ومن ثم كانت لأهل السير مآخذ استفاد منها المتكلمون.

ثم إننا لا نزال في وقت الناس هذا في حاجة إلى منزع المتكلمين في النبوات، وإلى طرائقهم في الاحتجاج، لمواجهة الشبهات الجديدة، والانحرافات الفكرية التي تلقي بظلالها على الناشئة، فيستشكلون في ضوئها قضايا من السيرة النبوية وأحوال الرسول ﷺ.

وينبغي للكتب التي تؤلف في السيرة الآن أن تولي وجهها شطر علم الكلام، من أجل استمداد منهجه في الدفاع عن الأنبياء عموما، ونبينا محمد ﷺ، خصوصا في هذا العصر الذي كثرت فيه الشبه، وتكلم في العلم من يحسن ومن لا يحسن، واختلطت أفكار الناس وأهواؤهم، وعجب كل برأيه، وتصدر الأحداث القول في أصول العلم وكباره، وكثرت قنوات القول ومواقع التواصل، فأضاع الناس بذلك الأصول واشتغلوا بالشبه المردية والأهواء المضلة، وهذا سياق يشبه السياق الذي كان المتكلمون يواجهونه في زمانهم، وقد تركوا لنا تراثا ضخما ينبغي استيعابه والاستفادة منه واستثماره في صياغة تأطير نظري شديد الضبط والإحكام، يكون من مخرجاته بيان الشبه وتحصين الناشئة وغيرهم من كل مداخل الطعون والإجابة عنها بما فيه مقنع وغنية.

والله أعلم وأحكم.

❀❀❀

الهوامش:

(1) التكامل المعرفي: قضية فكرية منهجية مرتبطة بالممارسة البحثية وطرق التعامل مع الأفكار وبناء المعرفة. وتتداخل مع هذا المفهوم مفاهيم أخرى ترادفه تارة وتباينه تارة أخرى، مثل: وحدة المعرفة والتداخل المعرفي وغير ذلك، سنختار منها مفهوم التكامل لكونه يحيل على معنى التناسق الذي يحصل به تكامل المعارف فيما بينها. والحديث عن التكامل المعرفي بين علم الكلام والسيرة النبوية يتجه إلى إثبات مستويات الفصل والوصل بين العلمين، وكيف أثر أحدهما في الآخر ووجه هذا الأثر، وما نتج عنه من إبداع في ذلك العلم. ولمزيد نظر في هذا الموضوع ينظر:

- التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية. تحرير: رائد جميل عكاشة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 2012.
- التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية الأسس النظرية والشروط التطبيقية. ندوة دولية: مؤسسة دار الحديث الحسنية 2009.

(2) من القواعد المقررة في هذا الباب قولهم باستحالة التعارض بين العلوم مطلقاً، ثم بين العلوم الضرورية خاصة. العواصم والقواصم. ابن الوزير. 7/ 54.

(3) علم الكلام مفهوم لقبي عام يدخل فيه كل من نظر فيه من أرباب الفرق والجماعات، ومن أشهرهم الأشعرية والمعتزلة والماتريدية والإباضية والزيدية. وكل هؤلاء أسهموا في بناء صرح هذا العلم وإقامة عموده، ثم انمازت كل طائفة منهم باختياراتها المنهجية ومسالكها الاستدلالية وقضاياها، وفي هذه المقالة يطلق على معنيين:

- إطلاق عام. يقصد به علماء الكلام من حيث هم، وذلك في سياق الحديث عن نشأة هذا العلم وأصوله ومقوماته، إذ الكل أسهم فيه وأقام عموده.
- إطلاق خاص. يقصد به الأشاعرة دون غيرهم، في سياق الحديث عن أثر علم الكلام في السيرة النبوية وما يتعلق بذلك من مقدمات النظر ومسائل الموضوع.

(4) مقدمة ابن خلدون. 1/ 654.

(5) رسائل الجاحظ. 4/ 244.

(6) نفسه: 4/ 244.

(7) يمكن الميز بين طريقتين في التأليف:

الأولى: طريقة أهل الرواية والأثر، وهي التي تقوم على ذكر المرويات بأسانيدها وسردها ضمن أبوابها المخصصة لها، مثل السير المسندة كسيرة ابن إسحاق وغيره.

الثانية: طريقة أهل الدراية والنظر. وهي التي تعنى ببيان ما في مرويات السيرة من معان وأغراض، وشرح ما يتعلق بها من وجوه التأويل والبيان، وما يثيره من قضايا. وهي غالب طريقة المتأخرين.

ومن خلال هذين المسارين في التأليف استقامت مادة السيرة النبوية من أثر ونظر. أثر قائم على المرويات وسردها وإسنادها، ونظر فيه دراسة وتوجيه وتأويل لهذه المرويات وتنسيق بعضها مع بعض. وغير خاف أن جهة النظر أعلق بمباحث علم الكلام، وأما جهة الأثر فلا دخل لعلم الكلام فيها إذ هي من بابة الرواية الصرفة والأخبار المحضة.

(8) يصنف المؤلفون في تاريخ العلوم الإسلامية السيرة النبوية ضمن العلوم التي لها موضوعها ومنهجها ومقاصدها، ينظر: أبجد العلوم. القنوجي. 2/ 331.

(9) مقدمة معاصرة لكتاب الشفا للقاضي عياض. محمد الكتاني. مجلة المناهل 19/ 368.

(10) ألف ابن المنير الإسكندري كتابا في تفسير حديث الإسراء قالوا فيه بأنه على طريقة المتكلمين. تاريخ الإسلام. الذهبي: 51/ 137.

(11) مظاهر كبرى يمكن حصرها فيما يلي:

جانب العبارة: حيث استعمل أهل السير مصطلحات المتكلمين وطريقة تقريراتهم في إثبات النبوات. وترددت في كتب السيرة مصطلحات

المتكلمين كالعرض والجوهر والاستحالة والجواز والتنزيه والإعجاز ونحو ذلك من المصطلحات الكلامية.

جانب المسائل: حيث ضمنت مسائل من علم الكلام في السيرة النبوية كمسائل النبوات وهو باب كبير من أبواب علم الكلام، وهذا التضمين كان لتلك المسائل بأدلتها وتقريراتها وتارة بأخذها مسلمة من كتب المتكلمين والإحالة على استدلالهم عليها.

جانب المنهج: ويظهر أثره في تقسيم المادة وعناوين الأبواب وطريقة العرض، ومن ذلك كتاب الشفا في التعريف بحقوق المصطفى للقاضي عياض، فالقسم الثالث من الكتاب مبحث كلامي صرف، تناول ما يجب للنبي ﷺ وما يستحيل في حقه أو يجوز عليه وما يمتنع أو يصح من الأحوال البشرية أن يضاف إليه.

جانب التأليف: ونعني به خصوصا هنا التأليف في دلائل النبوة وأعلامها وخصائصها. وهو باب سبق المتكلمون إلى التأليف فيه ثم تبعهم أهل السير.

(12) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. الجويني: 242.

(13) سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد. محمد بن يوسف الصالحي الشامي. 9/ 410.

(14) العواصم والقواصم. ابن الوزير: 7/ 54.

(15) سبل الهدى والرشاد. الصالحي. 2/ 279.

(16) نفسه: 3/ 75.

(17) نفسه: 9/ 432.

(18) ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. جلال الدين السيوطي. 1/ 198.

(19) الفهرست. ابن النديم: 197.

(20) نفسه: 130.

(21) البدء والتاريخ. المقدسي: 5/ 26.

(22) السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون. علي بن برهان الدين الحلبي: 1/ 257.

(23) كذا ورد في النسخة المطبوعة، ولا معنى له هنا، ولعل الأقرب هو وأئمتنا.

(24) دلائل النبوة. أبو نعيم الأصبهاني: 1/ 37.

(25) توفي أبو نعيم الأصبهاني سنة (430هـ).

(26) رواه البخاري في الصحيح: 1/ 449.

(27) الشفا بتعريف حقوق المصطفى. القاضي عياض. 2/ 166.

(28) رواه مسلم في صحيحه: 4/ 1782. والترمذي في السنن: 5/ 592.

(29) الروض الأنف. السهيلي. 2/ 389.

(30) دلائل النبوة. أبو نعيم الأصبهاني: 1/ 37.

(31) فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر. 7/ 185.

(32) سبل الهدى والرشاد. الصالحي 3/ 55.

(33) نفسه: 3/ 55.

(34) المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. القسطلاني: 1/ 104.

(35) الشفا بتعريف حقوق المصطفى. القاضي عياض: 2/ 82.

(36) فتح الباري. ابن حجر: 7/ 197.

(37) الشفا بتعريف حقوق المصطفى. القاضي عياض. 198.

(38) سبل الهدى والرشاد. الصالحي 3/ 55.

(39) الشفا. القاضي عياض. 1/ 197.

(40) سبل الهدى والرشاد. الصالحي. 12/ 355.

(41) الروض الأنف. السهيلي: 3/ 188.

(42) الرسائل. الجاحظ. 4/ 248.

(43) نفسه: 3/ 227.

(44) نفسه: 3/ 224.

(45) الشفا. القاضي عياض: 2/ 155.

(46) البداية والنهاية: ابن كثير. 2/ 36.

(47) المواهب اللدنية. القسطلاني. 2/ 515. السيرة الحلبية. علي بن برهان الدين الحلبي. 3/ 424.

(48) شرح العقيدة الطحاوية. ابن أبي العز الحنفي: 150.

(49) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد: 174.
(50) نفسه: 174. فما بعدها.
(51) النبوات. ابن تيمية. 1/ 477.
(52) نفسه: 1/ 476.
(53) نفسه: 2/ 937.
(54) العواصم والقواصم. ابن الوزير: 7/ 54.
(55) مقدمة ابن خلدون: 1/ 654.
(56) المصدر السابق: 1/ 654.
(57) الحيوان. الجاحظ. 4/ 289.

***

قائمة المصادر والمراجع:

> أبجد العلوم. القنوجي. دار ابن حزم، الطبعة الأولى 2002 م

> الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. إمام الحرمين الجويني. تح: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي، 1950م.

> البدء والتاريخ. المقدسي. مكتبة الثقافة الدينية.

> تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1988م.

> تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. جلال الدين السيوطي. تح: نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

> الحيوان. الجاحظ. تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، 1996م.

> دلائل النبوة. أبو نعيم الأصبهاني. تح: محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1986م.

> رسائل الجاحظ. تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م.

> الروض الأنف في شرح السيرة النبوية. السهيلي. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة: الأولى، 1412هـ.

> سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد. محمد بن يوسف الصالحي الشامي. تح: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1993م.

> السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون. علي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر 1400هـ.

> شرح العقيدة الطحاوية. ابن أبي العز الحنفي. تح: جماعة من المحققين. دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة الطبعة المصرية الأولى، 2005م.

> الشفا بتعريف حقوق المصطفى. القاضي عياض. (مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، للشمني)، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، 1988م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- الفهرست. ابن النديم. تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية 1997م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد. تح: مصطفى الحنفي. مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى: 1998م.
- النبوات. ابن تيمية. تح: عبد العزيز ابن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 2000م.
- مجلة المناهل. العدد 19. السنة السابعة، 1980م.
- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. القسطلاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.

الفكر الكلامي والدرس الأصولي
"جدلية الوصل والفصل"

د. هشام تهتاه
جامعة عبد المالك السعدي - تطوان

توطئة..

تكامل العلوم قانون مستتبٌّ معلومٌ، تفطّن إليه الفحولُ منذ تفتُّق علوم الإسلام عن القرآن والسُّنة[1]، ووسّعوا القول فيه سَنة بعد سنة، حتى صار عندهم من الأمر الواقع الذي ليس له رافع ولا دافع، فكان من جميل حِكمهم، وبليغ أقوالهم، أن «العلوم متعاونة، وبعضها مرتبط ببعض»[2]، وأن «الحديث مضلة إلا للفقهاء»[3]. و«لولا أصولُ الفقهِ لم يَثْبُتْ من الشريعةِ قليلٌ ولا كثيرٌ»[4]. فلا فقه بلا أصولٍ، ولا تفسير بلا نحو، ولا فرائض بلا حساب، ولا يمازُ مكيٌّ عن مدنيٍّ، ولا ناسخٌ عن منسوخ إلا بمعرفة صحيح التواريخ... إلخ

ونسجا على هذا الأصل وجب على المشتغلين بالعلوم الإسلامية اليوم، إمعانُ النظر في حقيقة تكامل هذه العلوم وواقعه وآفاقه، لعلهم يوفون بطرفٍ من حقِّه. ومن هذا الوادي تدارسُ العلاقة القائمة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، فإنها جديرة بالتفتيش المبين، الهادي إلى درْك دواعي اتصال الفنّين، وتاريخه وأطواره، ودواعيه وأسبابه، ومنشطاته ومفتِّراته، ومذاهب العلماء فيه... وهلم سحبا.

في جدوى الموضوع..

لا يقال إن الحديث عن صلة الدرس الكلامي بالفكر الأصولي عتيق، طواه الزمن، وليس له في هذا العصر داعية، بل صلته بواقع الأمة متينة قائمة، يشهد لأصالتها سياقُ نشوء الفنين، وطبيعةُ قواعدهما؛ فالكتابات الأصولية والكلامية قد ظهرت في غمرات فوضى فقهيةٍ، وشبهاتٍ عقديةٍ، واضطراباتٍ منهجيةٍ، لا تختلف - في مجملها - عما ابتليت به بلادُ المسلمين اليوم من آفات، وهذا الاضطراب المعرفي والمنهجي كما أنشأ في الماضي عوجا فاحشا في الفكر والسلوك، مازال ينتج مثله في الحاضر.

ثم إن قواعد الفنّين - في الغالب - مجرّدةٌ وعامةٌ ومطلقةٌ، لا تختص بزمان دون زمان، ولا حال دون حال، وما دامت كذلك فهي إذن كلية مهيمنة، ونفعها مطردٌ،

لأنها تعالج ذات الإشكالات والانحرافات، ولو بصور مختلفة، وبأسامي متقاربة، وما مصطلحات (خوارج العصر) و(المعتزلة الجدد) و(الباطنية الجدد) عنا بغريب.

ولا شك في أن إحكام النظر في طبيعة العلاقة الرابطة بين الدرسين الكلامي والأصولي، وتهذيبها، وحسن استثمارها، من شأنه أن يرجع على الفنين بالنفع من جهتين: **بنيويا**؛ فلا تختل الوحدة النسقية بين مباحث كل فن، **ووظيفيا**؛ فلا يخرج كل واحد منهما عن مقاصده، ولا يسرح حيث لا ينبغي له أن يسرح، وهذا يسعف على تقديم أجوبة شافية لكثير من المشكلات المنهجية المعرفية التي لزمت المصنفات الأصولية والكلامية ردحا من الزمن.

مدخل مفاهيمي علائقي..

المراد بأصول الفقه:

من أشهر تعريفات أصول الفقه - بالاعتبار اللقبي - تعريفُ القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت.685هـ) في كتابه منهاج الوصول إلى علم الأصول، قال: «معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»[5]. وعرفه الشوكاني (1250هـ) بأنه: «العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[6].

المراد بأصول الدين:

سنسير في هذه المقالة على اعتبار "علم الكلام" و"علم التوحيد" و"علم العقيدة" و"علم أصول الدين" مرادفات، ولا مشاحة في الاصطلاح، تماما كما فعل النووي (ت.676هـ) في «تهذيب الأسماء واللغات» حين قال: «المراد بالكلام؛ أصول الدين، وبالمتكلمين أصحاب هذا العلم»[7]، وعلى هذا فإن علم الكلام الذي نتدارسه هاهنا هو الذي عرفه ابن خلدون (ت.808هـ) بأنه: «علمٌ يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[8]. وعرّفه عضد الدين الإيجي (ت.756هـ) في المواقف بقوله: «علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة»[9]. أما علم الكلام الذي حذّر منه الأئمة الأعلام فلا يدخل معنا، لأنه «العلم المشحون بالفلسفة والتأويل، والإلحاد والأباطيل، وصرف الآيات القرآنية عن معانيها الظاهرة، والأخبار النبوية عن حقائقها الباهرة، دون علم السلف، ومذهب الأثر، وما جاء في الذكر الحكيم، وصحيح الخبر»[10] ودقيق النظر.

وإذا أخذنا تعريف أصول الفقه عند **الشوكاني** وتعريف أصول الدين عند **الإيجي**، وقابلناهما، وجدناهما لا يخرجان عن الرسم الآتي: [وسيلةٌ لإثبات أمرٍ بأمرٍ]، فكلُّ واحدٍ منهما [علمٌ/ يتوصل به/ إلى أحكام - فرعية أو عقدية-/ بناءً على أدلة/ ووفق منهج متبع].

أصول الفقه إذن: وسيلة لإثبات الأحكام الفرعية بالأدلة.

وأصول الدين: وسيلة لإثبات العقائد الدينية بالحجج.

فاشترك الفنّان في الذرائعية، والإثباتية[11]، والنزعة المنهجية الاستدلالية، ولعل الجدول الآتي يسعف على توضيح هذه المعاني بأسلوب التقابل:

تعريف أصول الفقه (عند الشوكاني)	تعريف أصول الدين (العضد الإيجي)
العلم بالقواعد التي	علمٌ
يتوصل بها	يقتدر به
إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية	على إثبات العقائد الدينية
عن أدلتها التفصيلية	بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبهة

في بيان توافقات الأصلين..

انطلاقا من تعريفات الفنين، والنظر في دواوينهما، يمكن أن نستشف وجوهًا من التوافق الحاصل بينهما:

الأول: توافقهما في داعية النشأة.

فكلٌّ منهما نشأ بسبب ما عرفته بلاد الإسلام - ابتداءً من النصف الثانى من المائة الهجرية الثانية- من تسيُّب فى مسالك الاجتهاد، وفسادٍ في منهج الاعتقاد، فكتب التاريخ تحكى عن صراعات فقهية عارمة، ونزاعات فكرية محتدمة، والسلطان ينظر في المذاهب وفق قناعته أو ذائقته أو مصالح شعبه، فيرفع ما يشاء منها، ويخفض ما يشاء، والناس تعادي وتوالى بميزان الانتماء المذهبى... إلخ، فأصول الفقه إذن «جاء استجابةً مباشرةً لاتساع المنازعات الفقهية والحديثية، وتزايد التساؤلات المنهجية التى ظهرت آنذاك... فمن هنا تحتم وبدأ تقعيد القواعد، وتأصيل الأصول، ووضع الضوابط»[12]. وأما أصول الدين فإن الأسباب التى مهّدت لنشأته ترجع إلى عوامل داخلية؛ كالاختلاف فى تأويل الآيات المتشابهات، والتباين في المواقف السياسية حول الإمام[13]، وقضية خلق القرآن... ونحوها، وأخرى خارجية، كالغزو الثقافى الأجنبى أو الثورة المضادة، والتأثر ببعض مسائل الفلسفة اليونانية[14].

الثاني: توافُقهما في وحدة المقصد.

هذا التوافق ثمرة لسابقه، لأن وحدة الإشكال تمهّد لوحدة المقصد «فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص، لتوجيه الواقع وفق تلك الأحكام، وتطبيقها عليه. وأما علم الكلام، فإنه هو الآخر يهدف إلى الغاية ذاتها، ولكن بطريقة تتمثل في تنقية الواقع من العقائد والتصورات المحرّفة الباطلة...»[15].

الثالث: توافُقهما في النزعة الجدلية.

فهما علمان مؤسسان على مسالك استدلالية برهانية، نقلية وعقلية، وأكثر تعويلهما - بعد النقل - على القياس، والنظر

فيما ظاهرهُ التعارض، وأفانين الجمع والترجيح، فهذا الشافعي (ت.204هـ) يجعل الاجتهاد - الذي مدار أصول الفقه عليه - مرادفا للقياس: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنىً واحد»[16]، وهذا أبو نصر السراج الطوسى (ت.378هـ) يَسِمُ علم الكلام بأنه: «**علم القياس**، والنظر، والاحتجاج على المخالفين، وإثبات الحجة على أهل البدع والضلالة نصرةً للدين»[17].

وحاصل ما ذُكر أن الاحتجاج بآي القرآن، ومرويات السنة، وأنواع الأقيسة، ووجوه النظر، وأحكام العقل، وضروب الجمع والترجيح، ونحوها من أنواع الاستدلال، ليست مخصوصة بصناعة أصول الفقه، بل هي دولة بينه وبين أصول الدين، وتأمل ذلك في قول عبد العزيز الكناني وهو يناظر بشْرًا المريسى بحضرة السلطان المأمون، كادحا في الرد على القائلين بخلق القرآن من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم، قال: «كسرتُ والله يا أمير المؤمنين قول بشْر، ودحضتُ حجته، بإقراره بلسانه، فقد كسرتُ قوله بالقرآن، والسنة، واللغة العربية، والنظر، والمعقول، ولم يبق إلا القياس، وأنا أكسرُهُ بالقياس إن شاء الله تعالى»[18].

فإن قال قائل: السمة الجدلية تدخل كثيرا من أنواع العلوم والفنون، وليست مخصوصة بالأصلين، فالجواب: نعم، بيد أن ألصق تلك العلوم بهذا الوسم، وأحقها به، أربعةُ فنون، يُعبّر عنها عادةً بـ(الفنون الجدلية)، وهي:

"**أصول الفقه**" وقد مضى تعريفه.

و"**علم الكلام**" وقد مضى تعريفه.

و"**الجدل**" ويطلق على العلم الذي يتدارس شروطَ المناظرةِ، وقواعدَها، وآدابَها، ومقاصدَها، وقد عَرَّفَهُ ابنُ خلدون (ت.808هـ) وبيَّن وجهَ الحاجة إليه فقال: «معرفةُ آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهيّة وغيرهم، فإنّه لمّا كان بابُ المناظرة في الرَّدِّ والقبولِ مُتَّسِعًا وكلُّ واحدٍ من المتناظرين في الاستدلال والجواب يُرسل عنانه في الاحتجاج، ومنهُ ما يكون صوابًا، ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمّة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرّدّ والقبول...»[19].

و"**الخلافيات**" ويُطلق على فقه الفروع، لأن «الفقه المستنبط من الأدلّة الشّرعيّة كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم»[20].

أما "**المنطق**" فليس عِلْمًا من العلوم الجدلية قائما بنفسه، بل قانون يسري في تفاصيل باقي العلوم، ومنها أصول الفقه وأصول الدين، ولهذا عُرّفوه بأنه: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي»[21].

توافُقهما في اعتماد الدلائل العقلية:

إذا كان تعويلُ المتكلمين على الدلائل العقلية في نصرة العقائد الدينية أمرا بدهيا مقرّرا، فإن بعض الناس قد يرى في هذه السِّمَةِ فارقًا بين الدرس الكلامي ونظيره الأصولي،

وذلك لما انطبع في أذهانهم من أن اشتغال المتكلم منصرفٌ إلى العقليات، واشتغال الأصولي دائرٌ حول السمعيات، وواقع الحال خلاف هذا؛ لأن توظيف الدلائل العقلية والمنطقية مما يشترك فيه الأصلان.

أما علم الكلام فيكفينا فيه قول ابن خلدون بأسلوب الاستنتاج «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانيّة بعد فرضها صحيحة من الشّرع من حيث يمكن أن يستدلّ عليها **بالأدلّة العقليّة**، فترفع البدع، وتزول الشّكوك والشّبه عن تلك العقائد»[22].

وأما أصول الفقه فإن أهله قد قسموا قواعده إلى ثلاثة أقسام؛ شرعية ولغوية وثالثة **عقلية**، ثم إن أكثر تعويلهم على **القياس** بأنواعه ومراتبه، والقياس عمل اجتهادي مركب من العقليات والسمعيات في الغالب، بل هو عند التحقيق عمل عقلي يستعين فيه القائس بأصل سمعي، بل إن «الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: أولا: فكرة العِلـيَّة أو قانون العِلـيَّة: وتتلخص في أن لكل معلول علة... ثانيا: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيرُه: أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها...»[23] وكلا القانونين من الأصول العقلية.

وقاعدة "**الاستصحاب**" مأخذُها عقلي صرف، يصلح للشرعيات والعاديات؛ لأنها لا تُثبت حكما جديدا، بل تُقرر حكما متحقق الوجود، إذ العقل لا يحكم بارتفاع ما استقر إلا بدليل، ولهذا قالوا بأسلوب التقعيد «الأصل بقاء ما كان على ما كان» ومادام الاستصحابُ أصلا عقليا فإن العمل به يسع الأصولي، والمتكلم، والفقيه، والقاضي، والمفتي، والدركي، والشرطي، والأستاذ، وكل الناس... ألا ترى كل آدمي عاقل يفزع إليه؟ مسلما كان أو غير مسلم، من حيث يدري أو لا يدري.

وكذلك قاعدة "**سد الذرائع وفتحها**" وما يقصد بها من دفع للمفاسد وجلب للمصالح - من حيث هي مصالح ومفاسد - فإنها لا تخرج عن هذا التوجيه؛ لأنها من المشترك الإنساني في تدبير سياسة العيش.

توافقهما في صفة الحاكمية:

فالأصولي يرى في مادة الأصول ما يحكم به على الفقيه، لأن حظ الأصوليين تقرير قواعد الأصول لا الاستفصال في أحكام الفروع، وهذا ما صرّح به فطاحلهم على توالي العصور، فهذا الباقلاني (ت.403هـ) يؤكد على وجوب «بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها»[24]. ويوضح هذا المعنى أبو إسحاق الشيرازي (ت.476هـ) أحسن وضوح فيقول: «ينبغي أن تحفظ الأدلة، وتحكم الأصول، ثم حينئذ تبنى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد، لأن الأدلة هي الأصول والمذاهب تتبعها؛ فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا تنصب الدليل على ما يقتضيه المذهب»[25].

ويحقِّقُ هذا الأمر أبو المعالي الجويني (ت.478هـ) فيقول: «فحق الأصولي ألا

يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهبًا مخصوصًا في المسائل المظنونة الشرعية»[26] فتحصل لأهل الأصول من مجموع هذا الكلام - ونظيره - قاعدة كلية حاكمة، هي التي عبر عنها ابن دقيق العيد (ت.702هـ) بقوله: «أصول الفقه هو الذي يقضي ولا يقضى عليه»[27].

وكذلك حال علم الكلام، فإن علماءه يجعلون من مباحثهم الكلامية إمامًا موجها لأنظار الأصوليين واختيارات الفقهاء على حد سواء؛ فمخالفة المعتزلة للأشاعرة في كثير من الفروع الفقهية إنما يرجع - عند التحقيق - إلى رفضهم الاحتجاج بخبر الواحد، وهذا الرفضُ مؤسس عندهم على قاعدة كلامية كبرى، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، فتأمل هذا التسلسل.

توافقهما في كثير من المواد المبحوثة:

ومن هذا القبيل: المباحث المتعلقة بالتعليل، والمصالح والمفاسد، وحجية خبر الواحد ونطاق إعماله، وإشكالات الإجماع، وحكم المجتهد في الفروع والأصول، والتكليف بما يطاق وما لا يطاق، وهل للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعا؟... ونحو ذلك من المسائل التى يصعب تمحيص ما هو كلامى منها عما هو أصولى، يقول عبد المجيد الصغير: «ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الفكرين؛ الكلامى والأصولى في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملى في التجربة الإسلامية الأولى، واعتبارا كذلك للقدرة التى أبداها العديد من رموز الثقافة الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معا؛ وظيفة المتكلم، ووظيفة الفقيه/ الأصولى»[28].

وهذه الحقيقة عبّر عنها أبو المعالى الجوينى (ت.478هـ) بقوله: «لا يندرج المطلوب من الكلام تحت حدٍّ»[29]. يقصد: أن القدر المطلوب من علم الكلام في أصول الفقه يعسر حدُّهُ بحدٍّ معلوم، وسيأتي بيان هذا بنوع من التفصيل عند الحديث عن المشترك بين الأصلين.

حاصل التوافقات:

ها أنت ترى أن ما اشترك فيه الأصلان كثيرٌ، يصعب جمعه على وجه الاستقصاء، فكما اشتركا في داعية النشأة، اشتركا في دقة المنهج، وشرف القدر، ووحدة القصد... بل أشركَهما بعضُهم حتى في الذم والتحقير، فألّف أبو الفضل المقرئ (ت.454هـ) جزءًا في «أحاديث في ذمِّ الكلام وأهله»، وأبو إسماعيل الهروي (ت.481هـ) كتابا في «ذمّ الكلام وأهله»، وغيرهما ممن نحا نحوهما، ذات التهمة جرت على أصول الفقه عند قوم، وفي هذا يقول الشهاب القرافي (ت.684هـ): «وقد أجمعَ قومٌ من الفقهاء الجُهّال على ذمِّهِ واهتضامِهِ، وتحقيرِهِ في نفوس الطلبة بسبب جهلهم به، ويقولون: إنما يُتعلم للرياءِ والسمعةِ، والتغالُب والجِدال، لا لقصدٍ صحيحٍ. وما عَلِمُوا أنه لولا أُصُول الفِقه لم يَثبُت من الشريعةِ قليلٌ ولا كثيرٌ»[30].

في التأريخ لاختلاط الأصلين..

قد تقرّر في كتب الأصول ومجالسه أن أصول الفقه يستمد مادته من مصادر كثيرة، عدّها كثيرون ثلاثة[31]، وهي عند التحقيق خمسة أو تزيد، وهي:

أصول الدين: أي قضايا علم الكلام؛ كمسألة الحاكم، وعصمة الأنبياء، وهل الكفار مخاطبون بالفروع؟ والتحسين والتقبيح العقليَّيْن، والتكليف بما لا يُطاق، وتكليف المعدوم، وحكم الأشياء قبل البعثة، وشكر المنعم... إلخ

اللغة العربية: فقد استمد منها الأصوليون أكثر مباحث هذا الفن، وزادوا فيها ما غاب عن أصحابها، ومن هذه المباحث: قواعد الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، ومعاني الحروف، والمُجمل والمبيَّن، والحقيقة والمجاز، والاستثناء بأنواعه، والمنطوق والمفهوم... إلخ

الفقه الفروعي: لأن المقصود من علم الأصول تقريرُ المنهج الصحيح لإثبات الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون الأصولي عارفا بهذه الأحكام، ليتمكن من سوق الأمثلة المسعفة على تصوير القاعدة الأصولية، وليرتقي بطلّابه في مراتب النظر والاستدلال... إلخ.

القواعد الشرعية: لأنها مُستقْراةٌ من نصوص الكتاب والسنة استقراءً مستفيضا، يفيد اليقين، ولا يُقال هي إذن من الفقه فلتُلحق بقسمه، لأنا نقول بل هي أعمُّ من الفقه، ومثالها: قاعدة: الحرج مرفوع. وقاعدة: الأمور بمقاصدها، وقاعدة: العادة محكّمة... إلخ

القضايا العقلية المنطقية: كبراءة الذمة، واستصحاب الحال، وكون الضدّين لا يجتمعان، ودلالة اللزوم، والمطابقة، والتضمن...إلخ

والحاصل أن استمداد علم الأصول بعض مادته من علم الكلام أمر محقّق، وإذا كانت أغلبُ كتب الأصول تُصرِّحُ بهذا الأمر[32] إلا أنها لا تُعنى بالتأريخ لوقوعه، والعذرُ لأصحابها أن هذا المطلب ليس من أغراض صناعتهم، فلنفرده بشيء من التتبع.

ظهر أصول الفقه أول ما ظهر عذبا صافيا لا كلاميات فيه[33]، لأن داعية نشأته كانت تدور حول ضبط استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، ومع أن الشافعي عاصر كثيرا من أهل الاعتزال، إلا أنه لم يتأثر بدقيق علم الكلام، ولم يُعهد عنه الخوض في تفاصيله «بل كان له موقف سلبي من الكلام»[34]، وكذلك كان حال أبي حنيفة[35]، ومالك بن أنس[36]، وأبي يوسف[37]، ومحمد بن الحسن الشيباني[38]، وأكثر الفقهاء المتقدمين الذين ينسب لهم فضلُ السبق في التأليف الأصولي[39]، فإنهم لم يكونوا مولعين بقضايا علم الكلام، لأسباب متعددة، يصعب حصرها، أو الجزم بتأثير واحد منهما دون الباقي، لأن الأمر محتمِلٌ لأوجه، منها: عدمُ قيام الداعي الحضاري لخوضهم في علم الكلام، واختيارُهم أسلوب الاحتياط والتسليم في مسائل العقيدة، وفتورُ أنفسهم عن قربان

الفلسفات الوضعية الوافدة من بلاد اليونان خاصة... إلخ

وقد اختلف الباحثون في التأريخ لبداية تلاقي علم الكلام وعلم أصول الفقه، فمنهم من يرى بأن ذلك قد حصل في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا[40]، أي بعد عصر الإمام الشافعي؛ وعلى وجه التدقيق في عهد الجبائيين؛ أبي علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي (ت.303هـ) وابنه أبي هاشم عبد السلام الجبائي (321هـ)، ففي هذه الحقبة ظهرت بواكير الكتابات الأصولية للمعتزلة، فجاءت على وفق أصول الاعتزال[41].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن تلاقي الأصلين وتمازجهما، قد حصل قبل هذا بحينٍ من الدهر، وبالضبط في «عهد الخليفتين المأمون (198هـ -218هـ) ثم المعتصم (218هـ -227هـ) اللذيْن اعتنقا مذهب المعتزلة، وتعمقا في أصوله، فكان من الطبيعي بعد ترسيم المذهب الاعتزالي على عهدهما حدوث حركة فكرية واسعة النطاق، تمت فيها عقلنة أكثر العلوم الشرعية، خاصة علم الأصول الذي يعتبر الوسيلة الشرعية لمنصبي القضاء والإفتاء المباشرين رسميا من طرف الدولة»[42].

ففي عهدي المأمون والمعتصم كتب **كثيرٌ من المعتزلة مقالات أصوليةً مشبعة بالمادة الكلامية**، منهم: أبو بكر الأصم (ت.201هـ)، وبشر المريسي (ت.218هـ)، وأبو الهذيل العلاف (ت.235هـ)، وتلميذه أبو إسحاق النظام (ت.231هـ)... وغيرهم.

وفي خضم هذا الإنتاج الأصولي المعتزلي المتزايد، لم يكن الأشاعرة ليكفوا أيديهم عن خطّ أفكارهم الأصولية ممزوجة بقناعاتهم الكلامية، بل كانوا يتعقّبون مقالات المعتزلة، و«يأتون على مقرراتهم بالنقض والبطلان، خصوصا المباحث النظرية الدخيلة على أصول الفقه، بوصفها أرضية قد تمكن الخصم من إخصابها على طريقته الخاصة، فمؤسس المذهب المعارض أبو الحسن الأشعري (ت.324هـ) بادر إلى تعزيز موقفه الأصولي بقدرٍ من الاختيارات الفكرية المعبِّرة عن مذهبه الكلامي، فألف «الاجتهاد في الأحكام» و«القياس» و«مسائل في إثبات القياس وإثبات والإجماع» وكتابًا في أصول الفقه، وغيرها من المؤلفات التي هي في حكم المفقود، وكل ما وصلنا جملةٌ من الآراء الأصولية جمعها ابن فورك في كتابه «شرح كتاب المقالات للأشعري»، وأغلبها آراء قامت على أصول أشعرية»[43].

لقد توطّدت العلاقة بين الأصلين منذ هذا الزمان، خاصة وأن أبا الحسن الأشعري من الذين «خبروا الاعتزال، ووقفوا على مثالبه ومعايبه، وأدركوا مواطن الخلل في تفكير المعتزلة ومناهجهم»[44]. ثم إن معاشرته لكبار المتكلمين المعتزلة، ومجالسته لفحول الأصوليين، كلُّ ذلك جعله جديرًا بمناظرة رؤوس الطائفتين، والتصنيف في دقائق الفنّين، وهذه حقيقة لا تخطئها عينُ محقِّقٍ منصفٍ «فإسهامات الإمام أبي الحسن الأشعري في المزج بين علم الأصول وعلم الكلام أمرٌ غير

خافٍ في هذا المجال»[45]. كيف لا وهو الذي «ألزم الحجة لمن خالف السنة والمحجة إلزاما؛ فلم يسرف في التعطيل، ولم يغل في التشبيه، وابتغى بين ذلك قواما»[46].

ولكن، هل يقوى الأشعري وحده على مجادلة رؤوس المعتزلة في المسائل الأصولية ذات الجذور الكلامية؟ «مما لا شك فيه أن الأشعري لم يكن ليفتح على نفسه مواجهة أصولية بمفرده مع مذهب مكتمل البنيان كمذهب المعتزلة... مما يعني أنه استند في مهمته تلك إلى أقرانه الأصوليين، خصوصا إلى رجلين خبرا المذهب الشافعي أصولا وفروعا؛ الرجل الأول كان أعلم الناس بأصول الفقه بعد الشافعي، ويتعلق الأمر بشارح «الرسالة» أبي بكر محمد بن عبد الله الصيرفي... أما الرجل الثاني فقد كان أعلم الناس بالفقه الشافعي، وعلى يده انتشر المذهب بما وراء النهرين، ويتعلق الأمر بصاحب «محاسن الشريعة» محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي (ت.365هـ)»[47].

يمكن القول إذن بأن أبا الحسن الأشعري (ت.234هـ)، وأبا بكر الصيرفي (ت.330هـ)، والقفال الشاشي (ت.365هـ) يمثلون الأقطاب الثلاثة للمدرسة الأشعرية الأصولية الأولى؛ وذلك لحيازتهم فضل السبق، وتحملهم مشقة البدء.

وبعد هؤلاء الثلاثة خرج على الناس القاضي أبو بكر الباقلاني (ت.403هـ)، فظفر بمزية أخرى عزيزة؛ هي مزية الذب على طريقة الأشاعرة في الأصول وتكميلها، وتطويرها وتهذيبها، ففي عصره «جملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية»[48].

وعلى هذا يمكن القول «بأنَّ بداية القرن الهجري الرابع قد شهدت توطُّدَ العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، فخرجت تلك العلاقة من أن تكون علاقة غير محددة في معالمها وهيكلها إلى علاقةٍ واضحة المعالم والقسمات... وتأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند القاضي أبي بكر الباقلاني الذي يعد المنظّر الثاني للفكرة الأشعرية بعد الإمام الأشعري، كما يعد الشخصية الأصولية الثانية بعد الإمام الشافعي»[49].

وفي هذه الحقبة بالذات، ثمة رجل آخر في هذا السياق لابد أن يذكر، وهو القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت.415هـ)، قرين القاضي الباقلاني، فقد كانت لهما في علمي الأصول والكلام صولةٌ ظاهرةٌ، ورياسةٌ باهرةٌ، جعلت أكثر من عاصرهما أو عاش بعدهما عيالا عليهما في الفنّين، فقد طورا وجدّدا، بعد أن تحاورا وتناقدا، فكان لهما بذلك فضل تفتيق المجموع، وكشف المخبوء، وتنقيح التعريفات، وإحكام التقسيمات، وإبراز دقيق الفروق، والتماس لطيف الشواهد... كيف لا وكلٌّ منهما إمامٌ في الكلام قُطبٌ في الأصول؟ لعمري إن هذا لأظهر من نار على علم، يقول الإمام الزركشي (ت.794هـ) بعد أن ذكر فضل الشافعي في التأسيس لعلم الأصول: «جاء مَنْ بَعْدَهُ فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة

أبو بكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا، وقرروا، وصوروا»[50].

ثم إن إصرار المعتزلة على إقحام المباحث الكلامية في دواوينهم الأصولية، وتعقّب الأشاعرة لهم في كل صغيرة وكبيرة، كان له بالغ الآثار على العلمين؛ فقد اختلطت مباحثهما، وتخبّلت حبالاتهما، حتى «غدا علما الأصول والكلام علمين متداخلين؛ مباحثَ وموضوعاتٍ ومناهج، واصطبغت جلُّ مباحث علم الأصول بصبغة الكلام»[51]، يقول أحمد الريسوني: «يُجمع الدارسون لهذا الموضوع على أن القاضيين عبدَ الجبار الهمذاني المعتزلي (325-415) وأبا بكر الباقلاني الأشعري (338-403) هما أكثر من مزج علم أصول الفقه بعلم الكلام»[52].

وباقتراب أفول شمس القرن الهجري الخامس، وبزوغ أنواع القرن السادس، ستصير كثير من قضايا علم الكلام ملازمة لعلم الأصول، وخاصة مع أبي المعالي الجويني (ت. 478هـ) وأبي حامد الغزالي (ت. 505هـ)، فأما الجويني فإنه «لم يقف عند حدود شيخه الباقلاني في «التقريب والإرشاد» وإنما أضاف إليه طرقا بوأت له مكانة، حتى صار برهانه منطلق الكتابة الأصولية طيلة القرنين السادس والسابع الهجريين»[53]. وأما الغزالي فلم يخرج عن طريقة شيخه أبي المعالي الجويني في الغالب، كما صرح بذلك في مقدمة «شفاء الغليل» قائلا: «فإني سقت الكلام في هذا الكتاب، على نهاية الانقباض عن التعرض لما اشتمل عليه كتاب «المنخول من تعليق الأصول» مع أنه النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام: إمام الحرمين، قدس الله روحه»[54].

يقول ابن خلدون (ت. 808هـ) معترفا بفضل الجويني والغزالي من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري من المعتزلة: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب "البرهان" لإمام الحرمين و"المستصفى" للغزالي، وهما من الأشعريّة، و"كتاب العهد" لعبد الجبّار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه»[55].

ومع تقدم العصور، سارت طريقة المعتزلة إلى كمون وأفول، واستحكم الأشاعرة ساحة الكلام والأصول، فظهرت صولتهم، وانتشرت في الآفاق مؤلفاتهم، لأسباب سياسية وحضارية وفكرية، ومن هؤلاء الفخر الرازي (ت. 606هـ) والسيف الآمدي (ت. 631) والشهاب القرافي (ت. 684هـ)، وانتهاء بأبي إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ)... على تفاوت بينهم في الاحتفاء بالمباحث الكلامية والتوسع فيها.

وعموما، فقد استفاد الأصوليون - من المعتزلة والأشاعرة خاصة - من مجادلة بعضهم في تطوير الدرس الأصولي، ويظهر هذا جليا من خلال رصد التطور الهائل الذي طرأ على المنهج الاستدلالي عند الفريقين؛

والمراجعات الجذرية التي لحقت مقولاتهما الأصولية؛ تنقيحا، وتنويعا، وتوسيعا، وكأن لسان حالهم يقول إن الأفكار الكلامية لا يمكن أن تنفك عن المادة الأصولية بحال، ساعة التأسيس وساعة الهدم، إذ لابد أن تجري فيها جريان الماء في العود، لأن علاقة أصول الفقه بأصول الدين علاقة فرع بأصل.

وهكذا أحدث استرسالُ المتكلمين في جدالاتهم الأصولية - فرْيا ونقدا وتعقيبا - «نقلةً نوعيةً وتغييراً جذرياً في بنية هذا العلم»[56]. إذ كان لرواد هذه المدرسة «تأثيرات واسعة على علم أصول الفقه، شكلا، ومضمونا، ومنهجا»[57] جعلت منه علما جدليا بامتياز، فالسمة الحجاجية جارية فيه على كل شيء؛ بدءًا بالاعتقادات الكلامية، ومرورًا بالقواعد الأصولية، وانتهاءً بالفروع الفقهية، بخلاف طريقة الفقهاء؛ فإنها ظلت ملتصقة بالفروع الفقهية في الغالب.

تنبيه:

لا يعني ما ذكرناه أن المتكلمين قد بسطوا أيديهم على التدوين الأصولي بسطة المنفرد المستبد، بل وُجد على مرِّ التاريخ من كان يرفض امتزاج علم الكلام بأصول الفقه، وفي مقدمتهم: أكثرُ أصوليي الحنفية الذين آثروا خلط الأصول بالفروع، فوُسم منهجهم بـ(منهج الفقهاء) ومعلوم «أن المنهج الحنفي هو أحد ركني علم الأصول»[58] يكاد يضاهي منهج المتكلمين تأليفا وانتشارا، ومن رواده: أبو منصور الماتريدي (ت.333هـ) صاحب «مآخذ الشريعة» و«الجدل في الأصول»، وأبو بكر أحمد بن علي الرازي الكرخي (ت.370هـ) صاحب «الفصول في الأصول» و«أحكام القرآن»، وأبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (ت.430هـ) صاحب «تقويم الأدلة»، وفخر الإسلام البزدوي (ت.482هـ) صاحب «كنز الوصول إلى علم الأصول»... وغيرهم كثير.

ثم إن «الأصوليين الأشاعرة أنفسهم، من شافعية ومالكية، لم يكونوا جميعا راضين ولا مسايرين لهذا الطابع الكلامي الذي أضفي على علم أصول الفقه، بل كان منهم رافضون له، ومتبرمون منه، وخاصة منهم الذين اشتغلوا بالفقه والحديث»[59]، ومن هؤلاء: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت.474هـ) «فإنه لم يكن من المتكلمين، وإن كان يتبع أبا الحسن في المعتقد، فإنه صنف كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول» ولم يسلك مسلك معاصره الباقلاني، ويكاد يخلو كتابه من الآراء الكلامية إلا ما ندر. وكذلك ابن السمعاني في «قواطعه»، فإنه كان محدثا وفقيها، ولهذا كان تأليفه من أبعد الكتب عن منهج المتكلمين، وألصقِها بأسلوب الفقهاء، وقد كثر نقده لمسلك المتكلمين في عدة مواضع من كتابه. وقبله ألف الفقيه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي «التبصرة» و«اللمع» على أسلوب أهل الفقه، وجردهما من المسائل الكلامية إلا ما كان بيانًا لخلافهم»[60].

في دواعي تلاقي الأصلين ..

لاختلاط الأصلين دواعي كثيرة، نذكر منها:

داعية الاحتواء:

لأن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فالعلاقة التلازمية بين ما هو عقدي وما هو عملي ثابتة، وهو التلازم الذي عبّر عنه علاء الدين السمرقندي الحنفي (ت.539هـ) بمقولته المشهورة: «اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرعٌ لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»[61].

والمقصود بعبارة (**مُصَنِّفُ الكِتاب**) التي أوردها علاء الدين: الأُصُولِيُّ الذي ينتج آراء أصولية كلامية، أو ينقلها وهو مدرك لأصلها الكلامي، مؤمن به، داع إليه، كما في عبارة ابن حزم (ت.456هـ) «هذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به، ونلقاه إن شاء الله تعالى عليه، مقرونا منا بشهادة التوحيد»[62]. وقول أبي حامد الغزالي (ت.505هـ) بعد جزمه بعدالة كل أصحاب رسول الله: «وهو معتقدنا في جميعهم على الإطلاق»[63]. أما الأصولي الذي ينقل المعارف الأصولية نقل المؤرّخ للأحداث الماضية، ولا يبالي بمآخذها الكلامية، فلا يدخل معنا هنا.

وبيان ذلك أن الأصولي وهو يتحدث عن تخصيص عمومات القرآن، وتقييد مطلقاته، وبيان مجملاته - مثلا - لا بد أن تعرض له هاهنا مسألة، وهي: هل يُعمل بأخبار الآحاد في هذا الموضع أم لا؟ وهذا السؤال يلزمه بتحديد موقفه من ذلك، ويضطره إلى النظر في هل يعمل بخبر الواحد في أمور المعاملات؟ أم يتعداه إلى الاعتقادات؟ ورأيه هذا هو بالضرورة رأيٌ **عقديٌّ**.

وإذا أخذنا المسألة الأصولية (**علاقة المعهود اللغوي بالمسمى الشرعي**) مثالا للنظر، ونزلنا مقتضاها على "**مفهوم الإيمان**". فإننا إما أن نُدخل العمل في **أصل** الإيمان كما عند المعتزلة والخوارج، أو في **وصفه** كما عند الأشاعرة ومن وافقهم، وهذا الخلاف الكلامي لا بد أن ينتهي إلى ما هو فروعي، لأن رأس المسألة عقدي وذيلها عملي. فإذا فرضنا أننا اخترنا القول بمذهب المعتزلة والخوارج، القاضي بأن الإيمان مجموعٌ لا يتجزأ؛ لأنه اعتقادٌ وقولٌ وعملٌ، أليس ذلك سيفضي بنا - قطعًا - إلى تكفير السواد الأعظم من المسلمين اليوم!!؟ لله در القاضي أبي بكر الباقلاني (ت.403هـ)، فقد تنبه قبل ألف عام ونيف إلى خطورة هذا التقييد، فقال - فيما نقله عنه الجويني في التلخيص: «المصيرُ إلى نفي سمة الإيمان وَإِثْبَات سمة الْكفْر مِمَّا يجلُّ خطرُهُ فِي الدين، فَلَا يُتشبث فِيهِ بأخبار الْآحَاد»[64].

وعلى هذا يكون الاختلاف في فروع الفقه ما هو إلا ثمرة لاختلاف أصولي سابق، وهذا الاختلاف الأصولي متفرّع عن اختلاف كلامي أسبق؛ فانظر إلى هذا التسلسل التلازمي المنتظم، الممتد مما هو كلامي إلى

ما هو أصولي لتظهر ثمرته - بعدُ - فيما هو فروعي.

وقد أمعن الأصوليون المتكلمون في ترسيخ حاكمية علم الكلام حتى كادوا يستأثرون بالصناعة الأصولية - تأليف وتدريسا - بل إن منهم من طمع في جعلها جزءا من الدرس الكلامي! نعم، لقد نحت العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين منحى خطيرا متكلّفا، غايتُهُ «أن يحتوي علمُ الكلام علم الأصول... بيد أن المناظرة بين المتكلمين - من معتزلة وأشاعرة وغيرهم - صيرت تلك العلاقة علاقة تكاملٍ وترابطٍ وتداخلٍ»[65]. ويتجلى هذا الاحتواء بشكل واضح في صنيع القاضي عبد الجبار المعتزلي حين ألف موسوعته «المغني في أبواب التوحيد والعدل» فإنه جعل الجزء السابع عشر خاصا بأصول الفقه، وسماه بـ«الشرعيات» «يقع في 386 صفحة، وهو كتاب ينقص من أوله حوالي أربعين ورقة مخطوطة، كما ينقص من آخره مقدارا لا يمكن تحديده»[66].

داعية الاشتراك:

يشترك الفنان في **قدر كبير من المعارف الضرورية**، بحيث لا يمكن فصلُ ما هو كلامي منها عما هو أصولي؛ لتوغُّله فيه، وتعذُّر اجتثاثه منه؛ فمن ذلك أمورٌ تتعلق بالتكليف، والمكلِّف، والمكلَّف، والمكلَّف به.

فالخلاف في تعريف القرآن، وهل هو كلام الله حقيقة أم كلام نفسي؟ قديم أم مخلوق؟ وحقيقة الأمر والنهي والعموم، وهل لكل واحد منها صيغة تخصه؟ كل هذه المسائل الجزئية تربط **بالحاكم**، وبالضبط بصفة **كلامه**.

والعلة والتعليل، والمصالح والمفاسد، والحكمة والباعث... تارة تُربط **بأفعال الله** تعالى، وتارة **بأحكامه**.

والتكليف بما لا يطاق، وبالمحال، والنهي عن واحدٍ لا بعينه... ترتبط **بالمحكوم به** من جهة، وقدرة **المحكوم عليه** من جهة أخرى.

والحديث عن حجية الإجماع، وأخبار الآحاد، وقول الصحابي، والقول بالقياس والرأي في الدين، والعقل ومكانته، والاختلاف في الدين وحكمه؟ وهل هو خير أم شر؟ وما هي حدوده؟ وما علاقة المعهود اللغوي بالمسمى الشرعي؟... كل هذا يرتبط بمباحث **أدلة الأحكام** وتوابعها.

ومن النصوص النفيسة التي تؤكد اشتراك الفنين، وصعوبة الفصل بينهما، قولُ أبي المعالي الجويني (ت. 478هـ): «فإن قيل فما أصول الفقه؟ قلنا هي أدلتُهُ، وأدلةُ الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نصُّ الكتاب ونصُّ السنة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى، **ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام**»[67].



داعية الافتقار:

والافتقار هاهنا حاجة متبادلة بين الفنين، فكما يحتاج الأصوليون قواعد علم الكلام في تقرير بعض المسائل الأصولية، فكذلك يحتاج المتكلمون المنهج الأصولي لردع خصومهم، ذلك أن «علماء الكلام قد لاحظوا البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي في الرسالة، وأدركوا أن البناء المنهجي الذي شرع الشافعي في التأسيس له لمّا يكتمل بعد، وأنه بحاجة إلى مزيد تطوير وإنضاج علمي. ولهذا، فقد اهتموا جميعًا - معتزلة وأشاعرة وماتريدية - بالميراث الأصولي للإمام الشافعي؛ لتمييز مسائله، وتعميق مفاهيمه، وتأصيل قضاياه، وضبط مناهجه، بما من شأنه أن يرشد حركة الاجتهاد وينظم مسالك النظر والاستدلال. وقد كان **الأشاعرة** من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية، والوعي بها، كما كانوا أكثر الناس احتفالاً بها، فاتخذوها سلاحاً لكفكفة غلواء المعتزلة... ولهذا، فإن تأثير المنهجية الشافعية بدا جلياً في توجهاتهم، إذ إنهم - على الرغم من حداثة أفكارهم - أخذوا يأتون على مقررات المعتزلة بالنقض والإبطال معتمدين على القواعد الأصولية»[68].

إن الجدل المحتدم بين المتكلمين في قضايا علم الكلام قد أحوجهم إلى الاستعانة بالأدوات الأصولية لنصرة مذاهبهم، وتضعيف أقوال مخالفيهم، فخاضوا في مباحث القياس كما خاض فيه أهل الأصول أو أكثر، وقلّبوا دلالات الألفاظ من كل وجه، وتقاذفوا مصطلحات العلة والسبب والحِكمة والمقصد والباعث والغرض... وكأن لسان حالهم يقول لأهل الأصول: أعينونا بما عندكم، فلما لم يجدوا عند الأصوليين الفقهاء جوابا، اقتحموا عتبة الأصول، وجالوا في رحابه بالعرض والطول، وبحثوا في مَطاويه بحث المستغيث، متلهفين إلى الاعتصام بقواعده العامة المحكمة، المهيمنة الحاكمة، غير آبهين بفروعه العملية اللامتناهية.

ما أجمل قول أبي حامد الغزالي (ت.505هـ) في بيان حاجة كل العلوم إلى أصول الفقه! قال: «إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفةٌ غايتُها الاعتقاد... وإما معرفةٌ غايتُها العمل... وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين... وهذه فلنسمها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يُغلط فيه»[69].

ويؤكد أحمد الريسوني هذا المعنى بقوله عن أصول الفقه «الحاجة إليه قائمةٌ، وفائدتُه محققةٌ، في كافة العلوم الإسلامية، وفي كل فكر إسلامي»[70]. و«ربما يظن كثيرٌ أن أصول الفقه تقتصر فائدته على الفقه في المسائل العملية، والحق خلاف ذلك؛ فإن فائدة هذا العلم لا يستغني عنها المفسرُ، والمحدّثُ، **والمتكلمُ** والباحث في العقائد»[71].

داعية الانجرار:

ذكرنا قبلُ أن من المباحث الأصولية ما يُحوج الناظر إلى الحديث عن بعض القضايا الكلامية، وهذا أمر مقرر، ولكن إذا كان المنهج العلمي يقتضي ذلك، فإن الولوع الكلامي والشغف المعرفي قد يخرجاه عن حدّه المطلوب «فقد دخل بعض الأصوليين في علم الكلام فأُغرِموا به، ونهلوا منه، ودخل بعض المتكلمين في علم الأصول فوطّنوا فيه مسائلهم ومناهجهم ومصطلحاتهم»[72]. إنها غلبة الطبع، المقرونة - غالبا - بغرضي الدفع والنفع؛ أعني **دفع** شبه الخصوم، وبيان أثر علم الكلام في تسديد الفهوم.

وليس المتكلمون في هذا الانجرار على رتبة واحدة، فمنهم من ينساق مع أدنى إلماعة كلامية تعرض له، ومنهم المحقق الذي لا يفعل ذلك عبثا، بل يجعل المادة الكلامية تمهيدا لتحصيل المطالب الأصولية العالية، أو تتميما لها، وإذا تأملنا مقولة أبي حامد الغزالي (ت.505هـ) الذائع صيتها في هذا الباب، ألفيناها على وفق هذا المهيع جارية، قال رحمه الله: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين **لغلبة الكلام على طباعهم**، فحملهم حُبُّ صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حُبُّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول... وكما حمل حُبُّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر... على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول... وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة. لكنا **نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته** على العموم في جملة العلوم»[73].

مثال المباحث الكلامية التي يجعلها المتكلم الأصولي تمهيدا للمعارف الأصولية:

من ذلك ما ورد في كتاب «المحصول من علم الأصول»، فإن الفخر الرازي (ت.606هـ) حينما رام بسط "الكلام في اللغات"[74] جعله في تسعة أبواب، حصر **"الباب الأول في الأحكام الكلية للغات"** ثم فرّق هذه الأحكام الكلية على خمسة أنظار متسلسلة منتظمة، لما بعدها خادمة، وهي:

النظر الأول في البحث عن ماهية الكلام.

النظر الثاني في البحث عن الواضع.

النظر الثالث في البحث عن الموضوع.

النظر الرابع في البحث عن الموضوع له.

النظر الخامس فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه[75].

وهذه الأنظار الخمسة وإن كان تعلُّقها بعلم الكلام أشد من تعلقها بعلم الأصول إلا أن معرفتها نافعة للإحاطة بما هو من صميم علم الأصول، وذلك ما تضمنته الأبوابُ الثمانيةُ الباقيةُ، وهي:

- الباب الثاني في تقسيم الألفاظ[76].
- الباب الثالث في الأسماء المشتقة[77].
- الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد[78].
- الباب الخامس في الاشتراك[79].
- الباب السادس في الحقيقة والمجاز[80].

- الباب السابع في التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ[81].

- الباب الثامن في تفسير حروف تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها[82].

- الباب التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام[83].

فتأمل صنيع الفخر الرازي تدرك براعته الاستهلالية وأبعاده المنهجية، لأنه مما يعين على تحقيق مقصد عزيز في كتب الأصول، وهو مقصد تيسير الإفهام.

وقريب من هذا قولُ أبي حامد الغزالي (ت.505هـ) في «المنخول»: «كتاب الأوامر: الأمرُ قسمٌ من أقسام الكلام، وأصلُ الكلام قد أنكره المعتزلة، **فلا بد من تقديمه**، والكلام فيه في ثلاثة فصول: الفصل الأول في إثباته عليهم... الفصل الثاني في حد الكلام... الفصل الثالث في أقسام الكلام»[84].

ووجه الحكمة في كلام الغزالي أن الحديث عن الأمر والنهي في الخطاب الشرعي يقتضي منهجيا الحديث عن أصل الكلام الإلهي، وحدّه، وأقسامه، وبعض أحكامه، وكذلك الحديث عن عموم ألفاظ الخطاب الشرعي يقتضي الخوض ابتداءً في مسألة: هل للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعا؟... ونحو ذلك من الأشباه.

مثال المباحث الكلامية التي يجعلها المتكلم الأصولي تتميما للمعارف الأصولية:

من شواهد ذلك أن الحديث عن تعليل **أحكام الله** تعالى في أصول الفقه يجرُّ إلى الحديث عن تعليل **أفعاله**، وإثبات صدق الأنبياء بتواتر المعجزات عنهم يجر إلى الحديث عن عصمة الإمام، وحجية خبر الواحد في تأويل ظواهر القرآن في **المعاملات** يجر إلى التساؤل عن حكم إعمالها في **العقائد**. وتساؤل الأصولي: هل كل مجتهد في الفروع مصيب؟ يجره إلى التساؤل: هل كل مجتهد في الأصول مصيب؟ والتكليف بما يطاق يجر إلى الحديث عن التكليف بما يعسُرُ، و بما لا يطاق، و بالمحال. والحديث عن حجية قول الصحابة يجرّ إلى ذكر أسامي من نازعت المعتزلة في عدالتهم، وإيراد حججهم، وضرب بعضها ببعض... كما فعل الغزالي (ت.505هـ) بعد جزمه بعدالة كل أصحاب رسول الله: «وهو معتقدنا في جميعهم على الإطلاق، وعليه ينبني قبول روايتهم، واستثنت المعتزلة طلحة، والزبير، وعائشة رضوان الله عليهم، تعويلا على ما صدر منهم من هناتهم وحالات نقلت من محاربتهم، وما مِن أمر يُنقل إلا ويتطرق إليه احتمال، فالنظر إلى ثناء رسول الله ﷺ وتبجيله إياهم أولى من إساءة الظن بهم بالاحتمال، ولا فرق بين علي وعثمان وبينهم في مثل ما يعولون عليه»[85].

فانظر إلى المعارف الأصولية كيف تستجلب الأقاويل الكلامية، ثم تتسلسل وتتفرّع، وتكبر وتتسع، حتى يطغى الولاء المذهبي والانتشاء العقلي على الداعي المنهجي، والأصوليون من المتكلمين في هذا الباب ليسوا سواء، بل يتفاوتون في درجة الانجرار، فمنهم المتهيب المقتضب، ومنهم المستجيب المسهب.

ملحظ:

من الباحثين من يرى بأن هذه الانجرارات - على اختلاف مراتبها وآثارها - «لا تُعد انحرافات أو ضلالات، وإنما هي انزلاقات انجروا إليها، وتتابعوا فيها شيئا فشيئا، بلا قصد ولا تفريط، وبلا وعي بآثارها وأضرارها، بل إنهم كانوا يرونها - في حينها - إضافاتٍ علميةً ومنهجيةً، تُثري هذا العلم وتقوي أهله»[86]. بيد أن الشاطبي (ت.790هـ) قد ذمّ هذا المسلك جملةً؛ وعمدته في ذلك أن «تتبع النظر في كل شيء، وتطّلب علمه، من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم»[87].

مذاهب الأصوليين في امتزاج الأصلين..

قد اختلفت كلمة الناس في تحديد العلاقة بين أصول الفقه وأصول الدين، وانقسموا حيال ذلك إلى مناصرين ومعارضين، والأوّلون على مرتبتين؛ فيهم المفرط ومنهم المتوسط.

أولا: المنتصرون لإقحام المباحث الكلامية في كتب الأصول.

أ. المفرطون في الإقحام (أرباب التوحيد).

هذا مهيع أكثر أكابر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة خاصة، فإنهم يصرُّون على المزج بين الأصلين؛ وفي الغالب يقع ذلك بشكل عملي؛ أي من خلال خلط الفنّين ابتداءً، دون تكليف النفس ذكرَ دواعي هذا الخلط ومسوغاته، وفي مقدمة هؤلاء: أبو بكر الباقلاني الأشعري (ت.403هـ) وعبد الجبار المعتزلي (ت.415هـ) وأبو الحسين البصري المعتزلى (ت.436هـ) في «شرح العمد» خاصة، وأبو المعالى الجوينى (ت.478هـ) في «البرهان» و«التلخيص»، وفخر الدين الرازي (ت.606هـ) في «المحصول»... ومن نحا نحوهم.

ب. المتوسطون في الإقحام (أرباب التهذيب).

وهم المقتصدون في إقحام المباحث الكلامية في كتب الأصول، فهم وسطٌ بين القائلين بتوحيد الفنّين وخصومهم القائلين بالتجريد، ووجه توسّطهم أنهم اقتصروا على مسائل كلامية دون أخرى، مراعين في انتقائهم لها نسبة افتقار الدرس الأصولى إليها، ومن هؤلاء على سبيل المثال:

أبو حامد الغزالى (ت.505هـ) في «المستصفى»، ويشهد لأمِّه منهج التوسط ونأيه عن الاسترسال في الكلاميات قولُهُ المشهور «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلى هذا المجموع عن شيء منه... لكنا **نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم** في جملة العلوم»[88].

وأبو إسحاق الشاطبى (ت790هـ) في «الموافقات»، وله في هذا المقام مقولة مشهورة، تحتاج إلى فرط تأمل، وذلك قولُهُ: «كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونـًا في ذلك: فوضعها في أصول الفقه عارية»[89]. ولنا رجوعٌ إلى هذه المقولة قريبا إن شاء الله.

ومن أوجه الحكمة في مزج الأصلين عند أرباب هذا الفريق، أن المحققين منهم يقيِّدون هذا المزج بقيدين:

أحدهما: أن يكون تَطَلُّبُ تلك المسائل الكلامية مقصودا بالعرض لا بالذات، وقد نبّه إلى هذا القيد صاحبا شرح المنهاج -علي السبكي (ت.756هـ) وابنه تاج الدين السبكي (ت.771هـ)- «فإن قلت: لقد عَظَّمْتَ أصولَ الفقه! وهل هو إلا نبذٌ جُمعت من علوم متفرقة؟ نبذةٌ من النحو، ونبذةٌ من علم الكلام... قلتُ: ليس كذلك، ولا يُنكَرُ أن له استمدادا من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدها لم تُذكر فيه بالذات بل بالعرض»[90].

ثانيهما: أن يقع هذا التطلُّبُ على وَفق ما تدعو إليه الضرورة المنهجية البحثية، والمطالب الاستدلالية، والنظرة المقاصدية، فلا يرون التوسع في كل مسألة كلامية غريبة فريدة، لأن ذاك يخرج كتب الأصول ومجالسه عن قصودها، ولا يعني هذا أنهم يمنعون الناس من التوسع فيها، وتحقيق القول في دقائقها، بل إن ذلك ممكن - وقد يكون مطلوبا - ولكن في مظانه من علم الكلام.

ثانيا: المعارضون لإقحام المباحث الكلامية في كتب الأصول (أرباب التجريد).

من الذاهبين مذهب الفصل التام بين الفنّين: ابن حزم الظاهري (ت.456هـ) في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وأبو الوليد الباجي (ت.474هـ) في كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، وأبو الوليد ابن رشد (ت.595هـ) في «اختصار المستصفى»، والقاضي أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه «المعتمد»، والأمير الصنعاني (ت.1182هـ) في كتابه «مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول»، وبدر الدين الشوكاني (ت.1250هـ) في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، وأكثرُ المتأخرين، وجلُّ المعاصرين.

لطيفة: هل وفّى القائلون بالتجريد والتهذيب بدعواهم في كتبهم؟

ليكون هؤلاء صادقين في دعواهم، يلزم الفريق الأول هجران علم الكلام هجرا تاما، ويلزم الثاني التقليل منه تقليلا، فهل حصل ذلك بالفعل؟

الجواب: لا يلزم من إلقاء الدعوى وقوعُ الوفاء بها، وقد تتبعتُ جملةً من أقاويل الفريقين فاهتديتُ إلى أن الوفاء بالدعوتين متعذّر - فيما اطلعت عليه - لأن دواعي التقاء الأصلين بوجه ما كثيرةٌ قاهرةٌ، أسطعُها اشتراكُهما في طرف غير يسير من المباحث العِلمية؛ كتعريف القرآن، وحجية الأخبار، وعدالة الصحابة، وقضايا النسخ والإجماع والتأويل... فإنها جميعا من مباحث علم الأصول، وفي ذات الوقت من صميم علم الكلام، والطامع في فكّ ما بينهما من التقاء كالطامع في المشي فوق الماء.

ولما كان استقصاء هذا الأمر يحتاج إلى بحث عميق، ونفس طويل وحسن تحقيق، وهذا يخرجنا عن المقصود[91]، فإني رأيت ألا أخلو هذه المقالة من أمثلة، ولنقنع بالنظر في دعوتي أبي الحسين البصري المعتزلي (ت.436هـ) وابن حزم الظاهري الأندلسي (ت.456هـ).

المثال الأول: دعوى أبي الحسين البصري المعتزلي (ت.436هـ)

صدّر أبو الحسين البصري المعتزلي كتابه «المعتمد» بسبب تأليفه - بعد أن أضناه شرح كتاب شيخه القاضي عبد الجبار «العمد» فقال: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب **«العمد»**، واستقصاء القول فِيه، أنّي سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من **دقيق الكلام**... فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابُهُ، غير مكررة، **وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه** من دقيق الكلام»[92].

ثم إن أبا الحسين البصري أعاد ذكر مسألة (العلم الضروري) بمبناها ومعناها عشر مرات في ذات الكتاب[93]، وحين استهل "الكلام في الأوامر"[94] كان أول ما بدأ به هو ما يبدأ به سائر المتكلمين، قال: «اعلم أن صيغة الأمر لما وضع لها اسم يفيدها، ووضعت هي لفائدة، ويجوز أن تكون مطلقة، ويجوز أن تكون مقيدة بشرط أو صفة، ولها أمثال يجوز أن تتكرر، وهي أيضا من جملة الأفعال يجوز أن تحسن وتقبح، وجب لذلك أن يقع الكلام في الأمر من هذه الوجوه»[95]. ثم طفق يفصّل القول في هذه الوجوه واحدة واحدة، كأن لم يعهد إلينا قبلُ بالعدول عما لا يليق بالأصول، فأين هذا من وعده الذي قطع به؟!

المثال الثاني: دعوى ابن حزم الظاهري (ت.456هـ)

صرّح ابنُ حزم في مقدمة كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» بالمنهج الذي يرتضيه، وسيسير عليه فيه، وذكر بأن غايته من الالتزام بهذا المنهج أن يكون كتابه: «موعبا للحكم فيما اختلف فيه الناس من **أصول الأحكام** في الديانة، مستوفًى، مستقصًى، **محذوف الفضول**، محكم الفصول»[96]. فدل منطوقُ كلامه على أنه لا «مجال في الإحكام للاستطراد في القضايا الكلامية أو المنطقية أو غيرها مما ليس من أصول الفقه»[97].

والحق أن واقع الكتاب يكذّب هذا الوعد ويبطله، والشواهد على ذلك فيه كثيرة مزدحمة، فلنكتف بواحدة:

عقد ابنُ حزم الباب الرابع من كتابه الإحكام للحديث عن "كيفية ظهور اللغات، أعن توقيف أم عن اصطلاح"[98] وهذا تصرفٌ منه عجيبٌ! يضرب سابق وعده رأسًا، وأعجبُ منه ما تناوله فيه! فقد حبس أنفاسه طويلا وهو يتحدث عن دقائق فقه اللغة، وتاريخها، وأسرارها، مما يعلم وما لا يعلم، فتحدث - من جملة ما تحدث - عن أصل اللغة، وفروعها، وأشرف فروعها، وأسهل هذه الفروع تعلما، وتأثير بعضها في بعض، وتغيُّر نطقها، وأسباب هذا التغير، وتأثر اللغات

بطبائع الأمكنة، وإمكان إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة، وأي لغة هى التى وقف آدم عليه السلام عليها أولاً؟ ومن أول من تكلم بالعربية؟ وسقوط اللغات بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم، واختلاطهم بغيرهم... مُكثرا من ذكر أسامى اللغات والبلدان..!![99] فليت شعري فيم تنفع هذه المعارف أهلَ الأصول؟!

معايير تنخيل أصول الفقه من دخيل أصول الدين

أورد بعض الأصوليين - أصالة أو عرضا - معايير كثيرة تفيد في التفريق بين ما يصلح استجلابه من القضايا الكلامية في الدواوين الأصولية وما يحسن اجتنابه منها فيها، وجملة هذه الأقوال المعيارية مما يستحق الجمع الشامل والدراسة الموعبة، لأنه نافع في هذا الباب، ولنكتف هاهنا بعرض ثلاثة نماذج منها.

النموذج الأول: معيار التنخيل عند القاضى أبى الحسين البصرى المعتزلى (ت.436هـ)

من النصوص العتيقة النفيسة التى تحدثت عن تنخيل أصول الفقه من المسائل الكلامية، ومعيار هذا التنخيل، قول أبى الحسين البصري المعتزلى (ت.436هـ): «**ثم الذى دعاني إلى تأليف هذا الكتاب فى أصول الفقه بعد شرحى كتاب "العمد"، واستقصاء القول فِيه، أنّى سلكت فى الشرح مسلك الكتاب فى ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ نحو: القول فى أقسام العلوم، وحد الضرورى منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم ونفى توليده النظر إلى غير ذلك، فطال الكتاب بذلك... فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابُهُ غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم وإن يعلق بِهِ من وجه بعيد فإنه إذا لم يجز أن يُذكر فى كتب الفقه والتوحيد والعدل وأصول الفقه مع كون الفقه مَبْنِيا على ذلك مع شدة اتصاله به فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب فى أصول الفقه على بعد تعلقهَا بهَا - وَمَعَ أَنه لَا يقف عَلَيْهَا فهم الْغَرَض بالْكتاب - أولى.**

وأيضا فإن القارئ لهذه الأبواب فى أصول الفقه إن كان عارفا بالكلام فقد عرفها على أتم استقصاء، وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئا، وإن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها، وإن شرحت له فيعظم ضجرُهُ ومللهُ إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه وليس بمدرك منه غرضه، فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه»[100].

نستفيد من هذا النص جملةً من المعايير المنهجية والمعرفية التى تفيد في تنخيل علم الأصول من مسائل الكلام، وهى:

كون تلك المسائل لا تليق بعلم الأصول. وقد عبر عن هذا بقوله (**لا تليق بأصول الفقه**)

كونها من دقيق الكلام. وقد عبر عن هذا بقوله (**من دقيق الكلام**)

كونها تسبب إطالة الكتب. وقد عبر عن هذا بقوله (**فطال الكتاب بذلك**)

كونها تجعل موضوعات كتب الأصول مكررة، وغير مرتبة. وقد عبر عن هذا بقوله (**فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابُهُ غير مكررة**)

كونها بعيدة التعلق بأبواب الأصول، وقد عبر عن هذا بقوله (**على بعد تعلقهَا بهَا**).

كونها ليست مما يُتوقف عليه فهم مقاصد الأصول، وقد عبر عن هذا بقوله (**لَا يقف عَلَيْهَا فهم الْغَرَض بالْكتاب**)

كونها صعبة الفهم، وتورث الضجر والملل لغير العارف بها، وقد عبر عن هذا بقوله (**وإن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها، وإن شرحت له فيعظم ضجرُهُ ومللهُ**)

كونها تصرف عناية طالب الأصول عما ينفعه، وقد عبر عن هذا بقوله (**صرف عنايته وشغل زمانه**).

النموذج الثاني: **معيار التنخيل عند الفخر الرازي** (**ت.606هـ**)

بعد أن بيّن الفخر الرازي وجه ارتباط أصول الفقه بأصول الدين، كرّ على ذلك بذكر معيار منهجي فريدٍ، من شأنه أن يعين على التفريق بين ما حقُّه أن يُبيّن في أصول الفقه، وما حقّه أن يُحال إلى كتب أصول الدين، فقال: «**لما كان أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه، والطريق هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا إما إلى العلم بالمدلول أو إلى الظن به، والمدلول هنا هو الحكم الشرعي، وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ، أعني: العلم، والظن، والنظر، والحكم الشرعى. ثم ما كان منها بَيِّنَ الثبوت كان غنيًا عن البرهان، وما لم يكن كذلك وجب أن يُحال بيانه على العلم الكلى الناظر في الوجود ولواحقه**»[101]. يقصد علم الكلام.

النموذج الثالث: **معيار التنخيل عند أبي إسحاق الشاطبي** (**ت.790هـ**)

لعل الشاطبي أكثر من اشتهر بالدعوة إلى تصفية أصول الفقه من كل دخيلٍ، وبخاصة الدخيل من أصول الدين، وجهوده في تحرير الفكر الأصولي من الطغوة الكلامية معلومة، يمكن ردُّها إلى جانبين:

الأول: **قوة التنظير**، وذلك من خلال وضعه قاعدة كلية معيارية، الغرض منها تيسير تنخيل الأصول من كل دخيل، من الكلاميات كان أو غيرها، فقال: «**كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك: فوضعها في أصول الفقه عارية... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة؛ هل هى تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم..** »[102].

والثاني: **الحرص على التفعيل**، وأعني به سعيه الحثيث إلى التقيُّد بمقتضى القاعدة المعيارية المذكورة، وذلك إما بإخراج بعض المسائل الكلامية[103] من كتبه[104] رأسًا، والتعرض لأخرى بنوع من المدارسة، والغالبُ على هذا التعرض أن يكون من جهتين، الأولى: بيان سفسطتها، والثانية:

التنبيه إلى المدخل الذي ينبغي أن يؤتى منه إليها، كما فعل عند مناقشته مسألة المصالح والمفاسد المحضة من حيث الوجود والعدم[105].

تعليق على معيار الشاطبي..

يمكن التعليق على معيار **التنخيل الذي أورده الشاطبي** من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه معيار منهجي يحكي عن خطاب أصولي متطور في القرن الهجري الثامن، يرمي من ورائه الشاطبي إلى تجديد الدرس الأصولي مادةً ومنهجًا؛ لأن نفي الغريب عن أصول الفقه يعني إسقاط جزء غير يسير من **مادته المتداولة** بين الناس، وهذا التغيير في مادة التأليف يستلزم قصر النظر على ما له صلة بأمور التكليف، وبالنحو الذي يخدم مصالح المكلّف، وهذا تطور آخر في **منهج التناول**، ولعل هذا ما جعل كتاب «الموافقات» معايرا لما قبله من دواوين الأصول، من العنوان إلى الذيول، والنظر إلى وسمه الأول (التعريف بأسرار التكليف) ينبئ عن هذا المعنى.

الوجه الثاني: أنه معيار كلي، لأنه يحوي - عند التحقيق - ثلاثة ضوابط إجرائية لعزل المسائل المدخولة في أصول الفقه، وهذه الضوابط هي:

الضابط الأول: ألا ينبني عليها فروع فقهية.

الضابط الثاني: ألا ينبني عليها آداب شرعية.

الضابط الثالث: ألا تكون عونا على أحدهما.

ونلاحظ هنا أن كلية هذا المعيار قد ورّثته شيئا من النسبية وعدم الانضباط، وهو الوجه الثالث.

الوجه الثالث: أنه معيار نسبي؛ فمع أن المحققين - قبل الشاطبي وبعده - قد اتبعوه في رصد كل دخيلة في حومة الأصول، إلا أنهم اختلفوا في مستويات إعماله تبعا لاختلافهم في درجات تأويله؛ والشاطبي نفسه واحد من هؤلاء، وبيان ذلك أن التنبه إلى وجوه انبناء الفروع الفقهية على هذه المسائل الكلامية أمرٌ نسبي، تتفاوت أنظار العلماء في دركه، لأن منهم من يقنع بالانبناء المباشر الذي لا توجد فيه واسطة بين الفرع والأصل، ومنهم الغواص الذي يقطع الأنفاس حتى يدرك أدنى وجه من وجوه الصلة بين الفرع والأصل، غير آبه لما بينهما من تسلسل وتجاذب.

فإن قال قائل: قد تكلّفتم في تأويل معيار الشاطبي، فإنه إنما قصد الانبناء الفروعي المباشر دون المتسلسل، لأن المتسلسل لا يكاد ينضبط. فالجواب عن ذلك بأن يقال: لا يصح هذا القيد منكم، لأنه تضييق لمراد الشاطبي، ألا تراه قد وسّع العبارة إذ أتبع قيدَ **"الفروع الفقهية"** بقيدٍ آخر هو **"الآداب الشرعية"** مع أن مفهوم **الآداب الشرعية** مرن وحمّال لأوجه من المعاني، ثم أتبع القيدين بما هو أكثر اتساعا وتفريعا، وذلك قوله **"أو ما يكون عونا على ذلك"** فاشتمل القيد الثالث كلَّ واسطة تعين على إنتاج الفروع الفقهية والآداب الشرعية، فتأمل.

حاصل النظر في جدوى معيار الشاطبي..

قد وقع القانون الذي أورده الشاطبي لتنخيل علم الأصول من كل دخيل في أذهان الناس موقعا حسنا، والأمر كذلك، فقد جاء في غاية الحسن والقصد، بيد أن كليته ونسبيته قد حالتا دون حاكميته وفعاليته، إذ لا يلزم من صحة معيار التنخيل الإجادة في إيقاع. وأجودُ مسلكٍ لاختبار جدوى هذا القانون واطراده أن تكون الشواهد التي ساقها الشاطبي له - في مجموع الموافقات - في انسجام تام معه، ولا يُحكم عليها بالانسجام إلا بعد تقليب النظر فيها على جميع الأوجه، وإثبات خلوّها من كل أثر عملي؛ وذلك بأن لا تنتج فروعا فقهية، ولا آدابا شرعية، ولا تكون عونا على بلوغ واحد منها أو كليهما.

والحق أن مقولة الشاطبي في هذا الباب لا تخلو من تحقيق ومجازفة؛ فقد أحكم الأصل، وتساهل في المثال، لأن تدقيق النظر في القضايا التي اجتلبها للتمثيل، يفضي إلى القول بأن كثيرا منها لا يتواءم والقانون الذي ساقه لها، فهي مما يُنتج أحكاما عملية وفيرة، بل ثقيلة وخطيرة، قد تكون سببا في إزهاق النفوس، أو استحلال الأبضاع، أو استلاب الأموال... وهلم سحبا.

تصنيف المسائل الكلامية المبثوثة في كتب أصول الفقه

وللخروج من مأزق القطع، وآفة الإطلاق والتعميم، يحسن تقسيم المسائل على قسمين كبيرين، يشملُ القسمُ الأول منهما القضايا الكلامية الصرفة، التي حقُّها ألا تُذكر في علم الأصول ابتداءً وانتهاءً، إما لأنها ليست منه، أو لأن صلتها به ضعيفة بحيث لا تُلحق به إلا بتكلف ظاهر. أما القسم الثاني: فيشمل المسائل التي ظاهرها كلامي، وباطنها شديد التعلق أو قريب بالمطالب التأصيلية، أو الفروع الفقهية، أو بما يعين عليهما.

القسم الأول: المسائل الكلامية المقحمة في علم الأصول وليست منه.

أ. في ذكر نماذج من هذه المسائل[106].

من المسائل ذات الطبيعة الكلامية الصرفة:

هل كان النبي ﷺ متعبِّدا بشريعةٍ ما قبل بعثته؟

عصمة الأنبياء.

حكم الأفعال قبل ورود الشرائع؟

التكليف بالمحال؟

التكليف بما لا يطاق.

نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل.

الأمر بالماهية.

التكليف بالمعدوم.

شكر المنعم، واجب بالعقل أو بالنقل؟

أصل اللغات (توقيف أو اصطلاح؟)

أقسام العلم (الضروري والمكتسب)

فتور الشرائع السابقة.

القول بالإلهام.

عصمة الإمام.

تكليف الجن.

حدّ العلم.

حدُّ الحدِّ.

هل يجوز أن يقال للنبي أو للمجتهد: احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟

هل يمكن النهي عن واحدٍ - من متعدد - لا بعينه؟

هل يجب النظر في دعوة الأنبياء؟

الآمرُ هل يدخل تحت الأمر؟

هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه: افعل مع أنه يريد ذلك الفعل... إلخ.

ب. فى بيان أوجه نأى هذه المسائل عن مقاصد الدرس الأصولى.

يمكن إثباتُ بُعْدِ هذه المباحث - ونظيراتها - عن حَومَةِ أصول الفقه من وجوه عديدة، منها: انقطاعُ صلتها بالجانب التأصيلى، وأن الخلاف فيها خلاف لفظى لا طائل من ورائه، وأن الدَّوْرَ فيها لازم... وقد تجتمع بعض هذه الآفات في مسألة كلامية واحدة.

المسائل الكلامية التى لا طائل وراء الخوض فيها.

من هذا القبيل قولهم: ما حكم الأشياء قبل ورود الشرع؟ وهل يكلّف المعدوم؟ وهل يمكن أن يقع النهى عن واحدٍ لا بعينه؟ وهل يكلف الملجأ الساقط من شاهق؟ والآمر هل يدخل تحت الأمر؟ وهل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه افعل مع أنه يريد ذلك الفعل؟ وذلك هل يسمى أمرًا؟ وهل يحسن ذلك أم لا؟... قال الفخر الرازي (ت.606هـ) عن التساؤلات الأربعة الأخيرة: «الآمر هل يدخل تحت الأمر؟ ذكر أبو الحسين البصري فيه تفصيلا لطيفا: فقال هذا الباب يتضمن مسائل، أولها: أنه هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه افعل مع أنه يريد ذلك الفعل؟ ومعلوم أنه لا شبهة في إمكانه. وثانيها: أن ذلك هل يسمى أمرًا، والحق أنه لا يسمى به؛ لأن الاستعلاء معتبرٌ في الأمر، وذلك لا يتحقق إلا بين شخصين، ومن لا يعتبر الاستعلاء فله أن يقول: أن الأمر طلبُ الفعل بالقول من الغير، فإذا لم توجد المغايرة لا يثبت اسم الأمر، وثالثها أن ذلك هل يحسن أم لا؟»[107] ثم عطف قائلا: «والحق أنه لا يحسن لأن الفائدة من الأمر إعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل ولا فائدة في إعلام الرجل نفسه ما في قلبه»[108].

ومن هذا الوادي أيضا مسألة: هل أصل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ لأن استقصاء المذاهب فيها لا يوصل إلى طائل، فالجمهور على القول بأن اللُّغَات تَوْقِيفٌ من اللهِ تعالى، وأكثر المعتزلة على أنها اصطلاحيةٌ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت.418هـ) على أن القدر المحتاج إليه منها فِي التعارف والتفاهم توقيف، وغيره يحتمل أن يكون توقيفا أو اصطلاحيا. وذهب بعضهم إلى عكس قوله، وكثير من العلماء اختار التوقف لتعارض الأدلة في هذه المسألة وتكافؤها، واختار ابن السبكي ومن وافقه الوقف عن القطع وأن التوقيف مظنون، فهذه ستة أقاويل متباينة[109]، بأيها أخذنا لا طائل حصّلنا، فالظاهر أن المسألة لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا آداب شرعية، ولا ما يعين على شيء من ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، وما قيل عنها يقال في نظيراتها التي «لا تنتج فقها ولا عملا، ولا يشكِل أي منها أصلا من أصول الفقه، ولا

يحتاجها فقيه في استنباطاته، ولا مكلف في تكاليفه، ولا تقدم ولا تؤخر شيئا من أحكام الشرع»[110].

المسائل الكلامية التى الخلاف فيما يفضى إلى الدور.

ومن هذا القبيل: قول المعتزلة بوجوب النظر في دعوة الأنبياء، قال الجوينى (ت. 478هـ) مبينا ما يقع في قولهم هذا من الدور: «ومما يُعَدُّ من غوامض الأسئلة، كلامٌ للخصوم في وجوب النظر... فإن قالوا: لو لم نقض بوجوب النظر عقلاً، لانحسمت دعوةُ الأنبياء عليهم السلام وخصموا إذا دعوا فلم يجابوا، فإن المدعوين يقولون: لا ننظر فيما جئتم به، فإن الوجوب مستدركٌ بالشرع، ولم يتقرر عندنا شرعٌ يتضمن وجوب النظر.

هذا أولاً ليس برهانًا في إثبات وجوب النظر، **فيقع الدور** في لزوم الدعوى، ولا يستمر هذا برهانا في إثبات وجوب النظر، وإنما هى غائلة أبدوها في دعوة الأنبياء، وحقُّها أن تُذكر في مشكلات الدعوة والإجابة»[111]. وموضوع (مشكلات الدعوة والإجابة) من صميم علم الكلام كما هو معلوم.

ومثاله أيضا: أصل اللغات، هل توقيف أو اصطلاح، قال الرازي: «أما القائلون بالاصطلاح فقد تمسكوا بالنص والمعقول؛ أما النص فقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم/ 4] فهذا يقتضى تقدم اللغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة **للزم الدور** وهو محال»[112].

المسائل الكلامية التى يؤول الخلاف فيها إلى مجرد اللفظ:

تدارس عبدُ الكريم النملة الخلاف عند الأصوليين في كتاب حافل «استقصى واستعرض فيه عددًا كبيرا من المسائل الخلافية بين الأصوليين، فتوصل إلى أن أربعا وتسعين (94) منها، إنما الخلاف فيها خلاف لفظى لا أثر له ولا طائل تحته، بينما أربع وعشرون (24) فقط، هى التى فيها خلاف حقيقى ما»[113]. والذي يعنينا من تلك المسائل هنا **المسائلُ الكلاميةُ** التى يؤول فيها الخلاف إلى مجرّد اللفظ وإن كان جذرُها من المباحث الأصولية.

ومن هذا القبيل: اختلافُهم في الندب: هل يعتبر تكليفا أم لا؟ وهل المندوب مكلفٌ به أم لا؟ ومهما أطلنا النظر في أقوال المختلفين في هذه المضايق فإن «النتيجة العملية متفقٌ عليها، ولا خلاف فيها، وهى أن المندوب مطلوبٌ فعلُهُ، لكن دون إلزام»[114].

وقريب من هذا: اختلافُهم في المباح: هل هو داخل تحت التكليف؟ حيث اتفق جمهور من العلماء على النفى، خلافا للأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني (ت. 418هـ)، قال سيف الدين الآمدي (ت. 631هـ): «والحق أن **الخلاف في هذه المسألة لفظى**، فإن النافي يقول: إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة، ومنه قولهم: كلفتك عظيما، أي حملتك ما فيه كلفة ومشقة. ولا طلب فى المباح ولا كلفة لكونه مخيرا بين الفعل والترك. ومن أثبت ذلك لم يثبته

بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحا، والوجوب من خطاب التكليف؛ فما التقيا على محز واحد»[115].

ت. من آثار التعسّف في إقحام هذه المسائل الكلامية في المباحث الأصولية.

هذه الآثار كثيرة، منها:

التَّكَلُّفُ في صياغة التعريفات.

وداعية هذا التكلُّف أن توافق التعريفاتُ الاصطلاحيةُ الأصولَ الكلاميةَ للمُعَرِّفِ، وقد خبّل هذا التصرف المعارف الأصولية، وجعلها - في كثير من الأحيان- على الفهم عصية، يقول أحمد الريسوني: «هكذا صارت حتى المسائل الأصولية الحقيقية؛ كمباحث الأدلة، ومباحث الدلالات مثلا، مصبوغة بالصبغة الكلامية وبالمذهبية الكلامية للأصولي المتكلم، فتضيع بذلك حقائقها الأصولية بعد مزجها بالمقولات العقدية والفكرية الملتوية. بل حتى تعريف **القرآن الكريم** - وكلٌّ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم - أصبح قضية معمقة ومعقدة وشائكة. ومثل ذلك يقال عن تعريفهم **للعلم** وبحوثهم المتشعبة لمفهومه، مع أن كلا منهم يعلم معنى العلم. وأنا أعترف أن كثيرا من المفردات والمصطلحات المفهومة، حين أقرأ تعريفاتها المتعددة والمتفلسفة عند بعض الأصوليين، لا أخرج منها بشيء سوى الغموض والضبابية، وأجد نفسي وكأنني أخرج من دائرة العلم والفهم، وأدخل في دائرة الجهل والتحير. حقا لقد وصلت الأمور في كثير من الحالات إلى حد ينطبق عليه الأثر القائل: "إن من العلم لجهلا"»[116].

ردُّ الحقائق الساطعة معاكسةً للأصول الكلامية للخصم.

وهذا الأمر ينقض واحدة من أمهات قواعد الاستدلال القويم، وهي قاعدة "الاستدلال قبل الاعتقاد" ويدفع إلى اتباع مسلك المكابرة الذي هو مسلك الضعفاء.

ومن نتائج هذا التعصب المذهبي أن «ينكر المتكلم شيئاً في أصول الدين، كالحكمة مثلا، ثم يجد في نفسه تناقضاً وهو يتحدث عن تعليل الأحكام، فيضطر عندئذ إلى إثبات الحكمة في الشرائع ولو بطريقة متكلفة»[117]. وقريبٌ من هذا ما حصل لبعض الأشاعرة عند إنكارهم القول بالتعليل، فقد «قالوا بذلك معاكسةً لخصومهم المعتزلة، بينما التعليل من أظهر حقائق الشريعة وأعظم محاسنها»[118].

طغيانُ أسلوب التسفيه والتكفير والاستهجان.

ففي كثير من الأحيان يتعمد الأصولي إيراد المسائل الخلافية، وذكر أسامي المنازعين فيها من الخصوم، وغرضه - والله أعلم - أن يوفيه حسابه، فيلقمه الحجر، ويحلّيه بكل وصف منكر، وهكذا «أصبح علم الأصول ميدانا للخصومات الكلامية، وخاصة بين المعتزلة والأشاعرة، حتى وصل الأمر أحيانا إلى التكفير والتضليل»[119]. وهذا في كتب الأصول أمر واقع، لا ينكر «فقد نصَّ أحمد - رحمه الله - في مواضع على **تكفير** جماعة من المتأولين، كالقائلين بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وخلْق

الأفعال»[120]. وكما هو صنيع أبي إسحاق الشيرازي (ت. 476هـ) عندما أورد رأي المعتزلة في حقيقة الأمر، ثم قال: «بنوا ذلك على أصل لهم في الضلالة، وهو أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد، ويكون ما لا يريد... وهذا من المسائل التى **يكفرون بها**»[121]. وكما في قول سيف الدين الآمدي (ت.631هـ): «إنكارُ القطع في اللغات على الإطلاق يفضى إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية؛ لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، **وذلك كفر صراح**»[122].

الاضطراب في نسبة الأقوال إلى الخصم.

فكتب أصول الفقه عند الأشاعرة طافحة مثلا بنسبة القول بجواز السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله إلى أبى هاشم الجبائى (ت.321هـ)، وفي هذا يقول الجوينى (ت.478هـ): «وهذا ما لم أطلع عليه من مصنفات الرجل، مع طول بحثى فيها»[123]. وقال في موطن آخر عن المعتزلة جملة: «واضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن، فنُقل عنهم أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس وأن الحسن ليس كذلك، ونُقل ضدُّ هذا عن الجبائى، وكل ذلك جهل بمذهبهم، فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر»[124].

واستدرك أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت.1102هـ) على ابن السبكي (ت.771هـ) إطلاقه بأن المعتزلة قد حكّمت العقل «إن المعتزلة لم يجعلوا الحكم لغير الله.. إذ لو ادعوا ذلك لخرجوا عن الملة رأسا»[125].

الذهول عن المقصود:

من الأصوليين من جره قلمه للحديث عما لا صلة له بأصول الفقه من قريب أو بعيد، كما حصل للإمام الحطاب المالكى (ت.954هـ) وهو يخوض في مناقشة (أعضاء الحواس) الإنسانية، وذكر وظائفها، والإحالة على مكامنها ومواطنها...! حتى إنك لتحسبُ نفسك تقرأ سِفْرًا من أسفار الطبّ لا مُصَنَّفًا من مصنّفات أصول الفقه!! يقول رحمه الله: «**السّمع**: وهو قوة مُودَعَةٌ في العَصْب المفروش في مقعر الصّماخ؛ أي مؤخره، تدرك بها الأصوات بطريق وُصُولِ الهواء المتكيّف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله يخلق الإدراك في النفس عند ذلك.

والبصر: وهو قوة مودعة في العصبتين المجوّفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ، ثم يفترقان... تدرك بهما الأضواء والألوان والأشكال، وغير ذلك مما يخلق الله سبحانه إدراكه في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

والشم: وهو قوة مودعة في العصبتين الزائدتين الناتئتين فى مقدّم الدماغ - من النتوء - الشبيهتين بلحمتى الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف ذي الرائحة إلى الخيشوم، فيخلق الله سبحانه الإدراك عند ذلك.

والـذوق: وهـو قـوة منبتـة في العصـب المفروش على جرم اللسان...

واللمـس: وهـو قـوة منبتـة في جميـع البدن...»[126].

الحاصـل:

الحاصل من مجموع هذه الآثار- ونحوها- أن إقحـام مـا لا يليق بالأصول في دواويـن الأصـول، يجعـل الـدرس الأصـولى متعبـا للأستاذ، مملّا للطالـب، وقـد عـدّ الأمير الصنعاني (ت.1182هـ) هـذه التعقيدات «من الصّواد عن المطلوب»[127] في علم الأصول، وما أجمل ما رَدَّ بِهِ ابنُ رشد (ت.595هـ) على أبى حامـد الغزالى (ت.505هـ) قـال: «وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلـى القـول في ذلـك نظر المتكلمين في هـذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغيـر ذلـك. ونحـن **فلنتـرك كـل شـيء إلى موضعه**؛ فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحـد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها»[128].

القسم الثاني: نماذج من المسائل الكلاميـة ذات النزعة التأصيلية أو الآثار العملية.

يحكـم كثيـر مـن الباحثيـن علـى كـل القضـايا الكلاميـة المبثوثـة في المصـنفات الأصولية بأنها من معين علم الكلام، فينفون صـلتها بعلـم الأصـول بأسـلوب قـاطع، ويسـفّهون كـل منـازع لهـم بلسـان لاذع، مستعينين - في غمـرة حماسـتهم - بالقـانون الذي رسمه الشـاطبى في هـذا البـاب، ومتكئين في ذات الوقـت علـى مـا سـاقه مـن شـواهد مصدقة، غير متفطّنين لتعذر جريان دعواه على بعض المسائل المـذكورة، لأنهـا جميعـا ليست من طينة واحدة.

هل كل مسألة كلامية لا آثار لها عملية؟

من ينظر في التراث الكلامى، متأملا ظـروف نشأته، وطبيعة مباحثه - يعلـم علـم اليقين - أن علم الكلام شديد الصلة بالحياة العملية للأمة، سياسيا وثقافيـا واجتماعيـا، ولـم ينحرف إلى الخوض في دقيق الكلاميات بخفى العبارات إلا في زمن متأخر نسبيا، ولعل هـذا «مـا لـم يرد أن يفهمـه بعـض الفقهـاء والمـؤرخين ممن عارضوا قيام علم الكلام في الإسلام، وطعنوا في شرعيته حين اعتبروه ظاهرة غير سوية ما دام الجـدل في العقائـد كـان منعـدما في صـدر الإسـلام، وزمـن النبـوة، وفـترة الخلافـة... متناسـين بأحكـامهم هـذه، أن الاخـتلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علـم الكـلام بكيفية عرضية، نتيجة الاختلاف في الأمـور السياسية وفي مشاكلها العملية»[129].

إن انعطاف علم الكلام عن مناقشة القضايا الواقعيـة الكـبرى إلـى المسـائل التجريديـة الصغرى يمثـل انحرافـا عـن القبلـة التـى أمّها أوائل المتكلمين، وبهذا يصح القول بأن تسمية هذا العلم بـ(**علم الكلام**) «لا تحيل إلى طبيعة المجـال العلمـى الـذي يقـع في دائـرة اهتمامه»[130]. ويرى الشيخ محمد أبـو زهرة أن الاتجاه الكلامى، بتجرده عن المذهبية الفقهية والتعصب لها «قد أفاد قواعد أصول الفقه، فدُرست دراسة عميقة بعيدة عن التعصب في الجملـة»[131]. وتتمثـل هـذه الفوائـد في «إغناء

علم الأصول في الجانب المنهجي، المرتبط بالتبويب، والترتيب، وحسن التقسيم، والتمهيد للمباحث والفصول»[132].

فلنضرب لهذا النوع من المسائل ببعض الأمثلة الموضحة:

مسألة: هل الكفار مخاطبون بالفروع؟

يتدارس أهل الأصول هذه المسألة - في الغالب - في مقدمات مصنفاتهم الأصولية، وتارة في مبحث الأمر والنهي، وتارة عند تساؤلهم: من المخاطب بفروع الشريعة؟ ويصطلحون عليها بقولهم: هل يتوقف الأمر بالفروع على حصول الإيمان؟

ويستعجل كثير من الباحثين الحكم على هذه المسألة، فيعدّونها من جملة «قضايا غيبية، لا علاقة لها بمجال الأحكام، وأحيانا لا علاقة لها حتى بمجال الاعتقاد»[133]. إلا أن التحقيق فيها يفضي إلى القول بأنها «ليست من المسائل التي لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، إذ إنه يترتب على الخلاف فيها خلافٌ في كثير من فروع الشرع، كما هو الحال في زنى الذمي، وتعاطيه شيئًا من الجرائم الموجبة للكفارة، وكذلك الحال في قضاء المرتد الصلوات الفائتة عليه أيام ردته. وهناك مسائل كثيرةٌ أخرى يعود سبب الاختلاف فيها إلى الاختلاف في هذه المسألة»[134].

وعليه، فإن مسألة: هل كفار الشريعة مخاطبون بفروع الشريعة؟ ليست من المسائل الكلامية الصرفة، بل لها بالفقه الفروعي تعلق شديد، والأصولي إنما يأتيها من جهة تأصيل القول فيها، لا من جهة تفريع بناتها، ولهذا قال أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت.1102هـ) بعد أن عرض لهذه المسألة، وعطف عليها بعضا من نظيراتها - كالحائض والمريض ومن لم يجد ماء ولا ترابا -: «والتكليف جائز في الجميع، وإنما النظر في الوقوع، وهو من وظيفة **الفروع**»[135].

مسألتا عصمة الإمام والقول بالإلهام.

موضوع الإمامة وإن كان يصنف - في العادة - ضمن المباحث الكلامية، إلا أنه شديد الارتباط بأصول الفقه، لتعلقه بمبحث أدلة الأحكام، وفيه من الشبه المضلِّلة ما يحتاج إلى بيان أصولي دقيق، وإذا لم يحرّر القول في هذه المسألة في أصول الفقه فأين يحرّر؟

لبيان الآثار العملية لمسألة الإمامة، يكفي أن نردّد فيها قول أبي الفتح الشهرستاني (ت.548هـ): «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذْ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُل على الإمامة في كل زمان»[136]. يقول عبد المجيد الصغير معلقا على قول الشهرستاني، وكاشفا عن الوجوه العملية لهذه المسألة المؤرقة: «وما كان بالإمكان أن تُسل السيوف من أجل هذه الإمامة (السلطة السياسية) لولا اعتقاد راسخ بضرورة السلطة في **التغيير الاجتماعي**، ولولا **تجربة** سياسية **وإعداد** سياسي سابق عاشهما حاملو تلك السيوف»[137].

وقريب من هذا قول ابن حزم (ت.456هـ): «قال قومٌ لا يُعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون لا يُعلم شيء إلا بقول الإمام؛ وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه الآن منذ مائة عام

وسبعين عاما معدوم المكان، متلف العين، ضالة من الضوال، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالتقليد»[138]. ثم جاء على هذه الأقاويل بإبطال ما حقه الإبطال، وتأييد ما حقه التأييد، وصنيعُهُ هذا من صلب مهمات علم الأصول.

مسألة: التحسين والتقبيح عقليان أم شرعيان؟

اشتهر في الدرس الأصولي أن مسألة التحسين والتقبيح من المباحث الكلامية الصرفة؛ لأنها لا تعدو أن تكون مسألة تجريدية، لا ارتباط لها بالمناهج الأصولية، ولا تنتج آثارا عملية. والحق - والله أعلم - أن وراءها عمل، بل هي شديدة التعلّق بمباحث أصولية عظيمة كثيرة، أهمها: مبحث تعليل الأحكام، ومبحث القول بالمصالح، ومبحث: من الحاكم؟ وجدلية العقل والنقل... بل إن سريانها في الدرس الأصولي أكثر من هذا بكثير. فلنعرض مذاهب أهل العلم فيها أولا، ثم نتبع ذلك ببيان تعلقها بأصول الفقه.

اختلف العلماء في مسألة التحسين والتقبيح اختلافا كبيرا، تشكل عنه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: نفاة التحسين والتقبيح العقليين (الأشاعرة)

الأفعال عندهم لا توصف بالحسن ولا بالقبح لذواتها، فليس في العقل حسن حسنٍ ولا قبح قبيح، وليس للأفعال في ذواتها صفة يكشف عنها الشرع، بل حسن الأفعال وقبحها مستفادان من الشرع فحسب، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما قبحه الشرع بالزجر عنه والذم عليه، ولو عكس الشرع القضية، فحسَّن ما قبَّحه، وقبَّح ما حسَّنه، لم يكن ذلك ممتنعا، وانقلب الأمر، ومن ثم لا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب إلا بالشرع[139]. فتكون القاعدة العامة عندهم أن «الأفعال والتروك - من حيث هي أفعال وتروك - متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح»[140].

المذهب الثاني: مثبتو التحسين والتقبيح العقليين (المعتزلة)

وتحقيق مذهبهم أن الأفعال من حيث إدراك العقل لها على ثلاثة أقسام[141]:

أولها: ما يتضح حكمه ووجه مصلحته غاية الإيضاح، فيجعلونه معلوما بالعلم الضروري العقلي؛ كإنقاذ الغرقى من غير ضرر يلحق المنقذ، أو الظلم والكذب بغير غرض.

وثانيها: ما انحطت رتبته عن هذا الإيضاح؛ حتى احتيج فيه إلى قياسه على الضروري؛ كظلم مقيد، أو كذب مقيد.

وثالثها: ما لا تبلغ العقول كنه معرفته، ولو بحثت وفكرت وقاست واستنبطت، كتفاصيل الشرعيات[142].

فالشرائع عندهم إنما هي إما مؤكدة لما قضى به العقل في القسمين الأول والثاني، وإما مظهرة وكاشفة لما لم يستقل العقل بإدراكه وهو القسم الثالث.

المذهب الثالث: المتوسطون بين القولين السابقين (الماتريدية)

قالوا إن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال والأشياء، وذلك لما تشتمل

عليه من صفات الحسن والقبح الذاتيين، ولكن لا يترتب على هذا الإدراك وجوبٌ ولا تحريمٌ ولا ثوابٌ ولا عقابٌ، بل كل ذلك متوقف على ورود دليل الشرع، فوافقوا المعتزلة في الشطر الأول، والأشاعرة في الشطر الثاني، قال صاحب «مفتاح دار السعادة»: «ما منكم أيها الفريقان إلا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه؛ فنجعل حق الطائفتين مذهبا ثالثا يخرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين»[143].

منكرو الصلة بين هذه المسألة وقضايا علم الأصول، والرد عليهم.

ذهب أكثر المتأخرين والمعاصرين إلى نفي الصلة بين مسألة التحسين والتقبيح وبين مقاصد علم الأصول، وعضدوا اختيارهم هذا بمواقف بعض العلماء، وبتحقيق النظر في هذه الأقوال نجدها لا تسعفهم على نصرة قولهم.

فإن قالوا: فهذا ابن رشد الحفيد (ت.595هـ) يجزم بأن الكلام في حسن الأشياء وقبحها العقلي: «ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله»[144]. فالجواب عن هذا بأن يقال: كلام ابن رشد عن التحسين والتقبيح **العقليين**، وكلامنا هنا عن التحسين والتقبيح هل هو عقلي أم **شرعي**؟

وإن قيل: فقد ذهب علاء الدين البخاري (ت.539هـ) في «كشف الأسرار» إلى أنها «مسألة كلامية عظيمة، فالأولى أن يُطلب تحقيقها في علم الكلام»[145]. فالجواب عن هذا بأن يقال: ليس في كلام العلاء الحنفي ما يفيد منع تطلُّب هذه المسألة في علم الأصول، فقد عبّر بـ(الأولى)، ثم إن الإقدام على مدارسة هذه المسألة بالقدر الذي يُبيَّنُ به الحقُّ في تقرير الأحكام أمرٌ مطلوب، بل من أجله كَتَبَ مَنْ كَتَبَ في علم الأصول، وأما بسطُ الكلام في تفاريع المسألة فأن يكون في علم الكلام أولى، وهذا محل اتفاق.

فإن قيل هذه المسألة مأخذُها فلسفي محض، يرجع إلى تساؤلات أفلاطون القديمة، وفيها «هل الآلهة يرضون عن الفعل لأنه صالح؟ أم يكون صالحا لأنه يرضي الآلهة؟ وهذا المعنى هو الذي صاغه علماء المسلمين في الصورة الآتية: هل يأمر الله بالفعل أو ينهى عنه لأن فيه حسنا أو قبحا يقتضي الأمر به أو النهي عنه؟»[146] فالجواب عن هذا بأن يقال: لا يلزم من تشابه المسألة بما أثاره الفلاسفة قديما أن نكون ملزمين بالصدّ عنها، والكف عن قربانها، لأن الحكمة ضالة المؤمن، وقد تحدث الفلاسفة عن واجب الوجود، وماهية الخير والشر، وبم يعرفان؟ وما يجب على الناس اعتقاده وفعله، وما يجب عليهم إنكاره وردّه... وإذا تأملنا أقوال صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام وجدناها دائرة حول هذه المطالب، فالفرق بيننا وبينهم أن مأخذها عندهم مسارح العقل، وعندنا موارد الشرع، فتأمل.

من آثار قضية التحسين والتقبيح على الدرس الأصولي:

الذي أختاره أن الخلاف الكلامي في هذه المسألة له آثار أصولية ظاهرة، تمتد إلى فروع

فقهية كثيرة، وقد أوردها عبد السلام بلاجي في كتابه «تطور علم أصول الفقه وتجدده» وأطال الكلام فيها باعتبارها نموذجا من القضايا «الكلامية التي لها نوع ارتباط بالفقه وأصوله»[147]. والأمر كذلك، فلقد كان لقضية التحسين والتقبيح حضور وازن في التأصيل لكثير من القواعد الأصولية والمسائل الفروعية، أذكر من ذلك:

حجية خبر الواحد:

الجمهور على قبول الاحتجاج بخبر الواحد ما دام قد جمع صفات الحديث المقبول، لأنه وإن كان لا يفيد العلم اليقين، إلا أنه يجب الاعتداد به، ولا تَلازُم بين وجوب العمل وإفادة العلم، لأن الظن الراجح كافٍ في الأمور العَمَلية، وهذا مذهب الحنفية والشافعية وجمهور المالكية والحنابلة، ومن أدلتهم النقلية: قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ - التوبة: 122 - ووجه الدليل في الآية هو ما أشار إليه الجويني (ت.478هـ) بقوله: «تعبدنا بقبول خبر كل طائفة خرجت للتفقه ثم أنذرت قومها وهذه صفة خبر الواحد»[148]. وقال الشهاب القرافي (ت.684هـ): «أوجب الله تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع أن الفرقة تصدق على الثلاثة فالخارج منها يكون أقل منها، فإذا وجب الحذر عند قولهم كان قولهم حجة وهو المطلوب، قياساً على الفتوى والشهادة»[149].

ورد المعتزلةُ العمل بخبر الواحد، محتجين بأن «التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به، فإذا أخبر بخبر عن رسول الله بسفك دم، واستحلال بضع محرم، مع احتمال كونه كاذبا، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة، وهو خلاف وضع الشرع»[150]. وعلى هذا فإن التعبد بخبر الواحد يفضي إلى تجويز الأمر باتباع المفاسد، وهذا أمر **مستقبح عقلا.**

شرع من قبلنا:

ذهب بعض المعتزلة والقدرية - ومن وافقهم - إلى رفض الاستدلال بشرع من قبلنا، قالوا: لأنه «لا يجوز بعثة نبي إلا بشرع مستأنف، فإنه إن لم يجدد أمرا فلا فائدة في بعثته، ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة»[151]. وفي هذا **تحكيم لقاعدة التحسين والتقبيح العقلي**، فتأمل.

تكليفُ المُكْرَه:

قد منع الأشاعرة والمعتزلة تكليف المكره عموما - مع الاختلاف في دقائق المسألة -، والفرق بينهما يظهر في الجانب التأصيلي للمسألة؛ فأما الأشاعرة - ومن وافقهم - فقد بنوا قولهم فيها على أصل نقلي، وذلك قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ - النحل: 106 - ولأن الإكراه على الفعل لا يحصل به الامتثال.

وأما المعتزلة فبنوا قولهم فيها على قاعدة: **التحسين والتقبيح العقليين**، إذ العقل عندهم لا يُحَسِّنُ تكليفَ المُكره بفعل ما أُكره عليه،

فوجب أن يكون كذلك في ميزان الشرع. فتأمل أن المسألة فرع من فروع التحسين والتقبيح.

فتبين أن المسألة لها وجه كلامي وآخر تأصيلي وثالث فروعي، وكل يأتيها من حيث شاء، ولهذا قال الجويني وهو يتحدث عن تكليف المكره: «وإن أحببت أن تعتصم بنكتة تخالف أصول الكلام، وتليق **بمحافل الفقهاء** قلت: أجمع العلماء قاطبة على توجُّه النهي على المكره على القتل، **وهذا عين التكليف في حال تحقق الإكراه**، وهذا ما لا منجى منه، وقواعد الباب تستقصي في الديانات إن شاء الله عزّ وجلّ»[152].

الحاصل:

الظاهر أن المسائل التي عرضناها - وأخواتها - جزءٌ لا يتجزأ من علم الأصول، لأنها من مقاصده، والدليل على ذلك أنها لا تخرج عن «الأغراض والفوائد والوظائف التي لأجلها تأسس، ولأجلها يُطلب ويدرس»[153]. ولأن طلاب علم الأصول النبهاء يكثرون السؤال عنها، علموا بمآخذها الاعتزالية أو لم يعلموا، فيحسن - وقد يجب - أن يُبين لهم وجه الحق فيها، ويكشف لهم عن منهج تقريره.

على سبيل الختم

من نتائج الدراسة:

تكامل العلوم قانون مستتبٌّ معلومٌ، فوجب إمعانُ النظر في حقيقته وواقعه وآفاقه، للوفاء بطرفٍ من مقتضياته، ومن هذا القبيل تدارسُ العلاقة القائمة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه.

وجوه التوافق بين الأصلين عديدة؛ منها: دواعي النشأة، ووحدة المقصد، والنزعة الجدلية، واعتماد الدلائل العقلية، وصفة الحاكمية... إلخ

اختلاط الأصلين أمرٌ محققٌ، والتأريخُ له محلُّ خلافٍ بين الباحثين، ودواعيه كثيرة، منها: داعية الاحتواء، وداعية الاشتراك، وداعية الافتقار، وداعية الانجرار.

قد اختلفت مواقف أهل العلم من مزج الأصلين، وانقسموا حيال ذلك إلى ثلاث طوائف: مفرطون في الإقحام (أرباب التوحيد)، ومتوسطون فيه (أرباب التهذيب)، ومعارضون له (أرباب التجريد). ولا يلزم من إلقاء دعوى التهذيب أو التجريد الوفاءُ بها من كل وجه، واستقصاء هذا الأمر يحتاج إلى فضل تأمل.

أورد بعض الأصوليين - بالأصالة أو العرض - معايير كثيرة، تصلح للتفريق بين القضايا الكلامية التى ينفع استجلابها في كتب الأصول والتى يحسن اجتنابها فيها، وهذه المعايير جديرة بالجمع الشامل والدراسة الموعبة.

إن المسائل الكلامية المبثوثة في كتب أصول الفقه تؤول - عند التحقيق - إلى قسمين: مسائل كلامية ذات نزعة تأصيلية أو آثار عملية، ومسائل كلامية أقحمت في علم الأصول إقحاما وليست منه؛ ومن آثار التعسّف في إقحام القسم الثاني في مباحث الأصول: التّكلُّفُ في صياغة التعريفات، وردُّ الحقائق الساطعة معاكسةً لأصول الخصم

الكلامية، وطغيانُ أسلوب التسفيه والتكفير والاستهجان، والاضطراب في نسبة الأقوال إلى الخصم، والذهول عن المقصود... إلخ

والحاصل أن تمازج الفكر الكلامي والدرس الأصولي أمرٌ واقعٌ، ليس له دافع، وإنما الخلاف بين أهل العلم في درجات الإقلال منه أو الإيغال، لأن دواعي التقاء الأصلين كثيرةٌ قاهرةٌ، أسطعُها اشتراكُهما في طرف غير يسير من المباحث العِلمية؛ كتعريف القرآن، وحجية الأخبار، وعدالة الصحابة، وقضايا النسخ والإجماع والتأويل... فإنها جميعا من مباحث علم الأصول، وفي ذات الوقت من صميم علم الكلام، والطامع في فكّ ما بينها من التقاء كالطامع في المشي فوق الماء.

من توصيات الدراسة:

توصي هذه الدراسة بتعاون الباحثين على ضبط وجوه تلاقي الأصلين بدل إنكارها، وتقييدها بدل إطلاقها، لأن ذلك يعين على تحقيق مقصدين مهمّين:

الأول: عزل القضايا الكلامية الصرفة؛ التي لا صلة لها بالمسالك التأصيلية والفروع الفقهية بوجهٍ من الوجوه، مع الاحتياط التام في هذا الباب.

الثاني: تمحيص القضايا الكلامية ذات الصلة بعلم الأصول، مع بيان وجوه هذه الصلة، ومدى استحكامها، ورصد آثارها، وتكثير ثمارها؛ لأنها ليست على وزان واحد، فقد تكون أصيلة مستحكمة، وقد تكون تابعة لكنها نافعة، وقد تكون ثقيلة متكلفة.

ومن السبل المسعفة على بلوغ هذين القصدين أن يكون قربانُ المباحث الكلامية في رحاب الدرس الأصولي موجّها بقيود، أهمها: أن يكون تَطَلُّبُهَا مقصودا بالعرض لا بالذات.

وأن يقع هذا التطلُّبُ على وَفق ما تدعو إليه الضرورة المنهجية البحثية، والمطالب الاستدلالية، والنظرة المقاصدية.

والحمد لله رب العالمين

❃❃❃

الهوامش:

(1) جاء في تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي (ت.911هـ) "قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير... وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف غير مرتبة". انظر تاريخ الخلفاء، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى: 1952م، ص. 261.

(2) إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)، دار المعرفة - بيروت: 1/ 51.

(3) نسبةُ القاضي عياض (ت.544هـ) لعبد الله بن وهب، انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، وعبد القادر الصحراوي، ومحمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب (ما بين 1965 و1983م)، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب: 1/ 91. وذكره شهاب الدين ابن حجر الهيتمي (ت.974هـ) في الفتاوى الحديثية وقال: "إِنَّمَا هُوَ من كَلَام ابْن عُيَيْنَة أو غيره" انظر: الفتاوى الحديثية، لأحمد بن محمد

ابن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس، دار الفكر، ص. 202.

(4) قاله شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت.684هـ) في نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م: 1/ 100.

(5) نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (ت.772هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى 1420هـ-1999م، ص. 7.

(6) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت.1250هـ)،تحقيق: شعبان إسماعيل، دار الكتبي – القاهرة 1992م: 1/ 48.

(7) تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت.676هـ)، نشر وتصحيح وتعليق ومقابلة: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (د. ط) (د. ت): 4/ 119.

(8) مقدمة ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت.808هـ)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408هـ-1988م، ص. 580.

(9) المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1997م: 1/ 31.

(10) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت.1188هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها- دمشق، الطبعة الثانية 1402هـ-1982م: 1/ 111.

(11) الإثبات في الفنين قد يكون بالإيجاب أو السلب، فعند البناء يكون الأصولي والمتكلم في مقام إثبات الحكم الفقهي أو الكلامي، وعند الهدم والتضعيف يكونان في مقام السلب.

(12) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 1438هـ-2017م، ص. 18.

(13) تطور علم أصول الفقه وتجدّده، عبد السلام بلاجي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1430هـ/ 2010م، ص. 200.

(14) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية: 1073م، ص. 138-142.

(15) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدِرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد التاسع، 1418هـ/ 1977، ص. 40.

(16) الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي (ت.204هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ/ 1940م، ص. 476.

(17) اللمع، أبو نصر السراج الطوسي (ت.378هـ)، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة – مصر: 1380هـ-1960م، ص. 456.

(18) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم بن ميمون الكناني المكي (ت.240هـ)، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1423هـ/ 2002م، ص. 84.

(19) مقدمة ابن خلدون، ص. 578-579.

(20) المصدر السابق،ص: 577.

(21) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت.816هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ-1983م، ص. 232.

(22) مقدمة ابن خلدون، ص. 590.

(23) ناهج البحث عند مفكري الإسلام؛ واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار النهضة العربي، الطبعة الثالثة: 1404هـ/ 1984م، ص. 112/ 113.

(24) التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني (ت.403هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1413هـ/ 1993م، ص. 103.

(25) شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت.476هـ)،تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1406هـ/ 1988م: 1/ 162.

(26) انظر البرهان في أصول الفقه، عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، إمام الحرمين (ت.478هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م: 2/ 814.

(27) نقلها عنه أبو عبد الله بدر الدين محمد ابن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت.794هـ)، في البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م: 1/ 14.

(28) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م، ص. 41.

(29) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 1/ 7.

(30) نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي: 1/ 100.

(31) من هذا القبيل قول أبي المعالي الجويني: "فأصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه" انظر البرهان في أصول الفقه: 1/ 7.

(32) من هذا القبيل قول أبي حامد الغزالي عن أصول الفقه: "ووجه استمداده من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبل الشرائع، وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل". انظر: المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)،تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، 1419هـ-1998م، ص. 60.

(33) هذا باعتبار المعنى الاصطلاحي الدقيق لمفهوم "علم الكلام" وإلا فكثير من المباحث الأصولية التي أوردها الشافعي في الرسالة لا تخرج عن كونها مباحث أصولية وكلامية في آن واحد، كمسألة الإجماع وإمكان تحققه، وخبر الخاصة - وهو خبر الواحدلا- وحجيته، والحديث عن القياس ومراتبه، وصفة النبوة ومقتضياتها، وطاعة الإمارة وحدودها... إلخ.

(34) تطور علم أصول الفقه وتجدده، عبد السلام بلاجي، ص. 216.

(35) جاء في أصول السرخسي: «وأما أول من صنف في علم الأصول فيما نعلم فهو إمام الأئمة وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه؛ حيث بين طرق الاستنباط في كتاب الرأي له». أصول السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل

(ت.490هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية بيروت: 1/ ص 3.

(36) من يطالع كتاب "الموطأ" يلفي مالكا قد مهّد للفروع بالأصول، وذكر طرفا من اجتهاداته وأقوال الصحابة والتابعين كاشفا عن مآخذ الأحكام وطرق الاستدلال، وفي "مكاتبته مع الليث بن سعد نموذجا لبدء التدوين الأصولي". انظر الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق، الطبعة الأولى: 1403هـ/ 1982م، ص. 62.

(37) يذهب كثيرون إلى أن أبا يوسف أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. انظر كتاب: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق، ص. 235.

(38) أورد ابن النديم في ترجمة محمد بن الحسن الشيباني أن له كتابا في أصول الفقه، وكتابا في اجتهاد الرأي، وكتابا في الاستحسان، انظر الفهرست لابن النديم، دار الاستقامة، مصر، ص. 257، 263.

(39) بغض النظر عن كون هذه التآليف مطبوعة أو مخطوطة أو مفقودة، وسواء أكانت أصولية محضة، أو ممزوجة بالفقه أو الحديث أو هما معا.

(40) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام قطب مصطفى سانو، ص. 40-41.

(41) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ جدة، الطبعة الأولى: 1410هـ-1990م، ص. 12.

(42) تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، محمد رياض فخري، منشور ضمن أعمال مؤتمر علم أصول الفقه وعلاقته بالعلوم الأخرى، بملحق كلية الشريعة، العدد الثالث، ص. 251-252.

(43) تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، محمد رياض فخري، ص. 255.

(44) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 42.

(45) المرجع السابق، ص. 45-46.

(46) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت.571هـ)، عني بنشره القدسي، دمشق، عام 1347هـ، ص. 26.

(47) تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، محمد رياض فخري، ص. 255.

(48) مقدمة ابن خلدون: 1/ 212-213.

(49) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 45-46.

(50) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي: 1/ 5.

(51) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 47-48.

(52) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 60-61.

(53) تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، ص. 259.

(54) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى (ت.505هـ)، تحقيق: حمد الكبيسى، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى 1390هـ-1971 م، ص. 8.

(55) مقدمة ابن خلدون، ص. 576.

(56) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 38.

(57) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 64.

(58) تطور الفكر الأصولي الحنفي؛ دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، رسالة ماجستير أنجزها: هيثم عبد الحميد علي خزنة، بإشراف: زين العابدين العبد محمد النور، تخصص الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، نوقشت بتاريخ: 12/ 12/ 1998م.

(59) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 55.

(60) المسائل المشتركة، محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد - ناشرون، (د.ط) (د.ت) ص15.

(61) ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت.539هـ)،تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى، 1404هـ-1984م، ص. 1-2.

(62) الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت.456هـ)، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت: 7/ 120.

(63) المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي (ت.505هـ)، ص. 356.

(64) التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت.478هـ)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت: 1/ 214.

(65) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 37.

(66) القاضي عبد الجبار المعتزلي وآراؤه في القياس، محمد عمار عدلي، مقال منشور ضمن مجلة: MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman - Issuu، ص.359، انظره في الرابط الإلكتروني: http://repository.uinsu.ac.id/1116/1/Miqot%20Bg%20M.%20Amar%20Adly.pdf

(67) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 1/ 8.

(68) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 44.

(69) الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد ابن رشد الحفيد،تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي بلبنان - الطبعة الأولى: 1994، ص34-36.

(70) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 34.

(71) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهله، عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، الرياض، الطبعة: الأولى، 1426هـ-2005م، ص. 20.

(72) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 59.

(73) المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ-1993م: 1/ 27.

(74) المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت.606هـ)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1418هـ-1997م 1:173.

(75) المحصول، الفخر الرازي: 1/ 177-203.

(76) المصدر السابق: 1/ 219.

(77) نفسه: 1/ 237.

(78) نفسه: 1/ 253.

(79) نفسه: 1/ 261.

(80) نفسه: 1/ 285.

(81) نفسه: 1/ 351.

(82) نفسه: 1/ 363.

(83) نفسه: 1/ 385.

(84) المنخول من تعليقات الأصول، ص. 163-167. وقريب من هذا أيضا قول ابن السمعاني (ت.490هـ) في قواطع الأدلة: "باب الأوامر؛ القول بالوقف في الأوامر والنواهي: وللأمر صيغة مقيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة تنضم إليها، وكذلك النهي، وهذا قول عامة أهل العلم، وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي، وقالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئا إلا بقرينة تنضم إليه، ودليل يتصل به. وعندي أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء، وقد ذكر بعض أصحابنا شيئا من ذلك عن ابن سريج، ولا يصح، وإذا قالوا: أن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهى ولا يكون حقيقة الأمر والنهى وهذا أيضا لا يعرفه الفقهاء وإنما يعرفوا قوله افعل حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي." انظر: قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت.489هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1999م: 1/ 49.

(85) المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، ص. 356.

(86) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 63.

(87) الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت.790هـ)، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت (د ت): 1/ 43.

(88) المستصفى، أبو حامد الغزالي: 1/ 27.

(89) الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي: 1/ 37.

(90) الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي ت.785هـ)، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1416هـ-1995م: 1/ 8.

(91) انظر: التجديد الأصولي؛ نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، دار الكلمة، الطبعة الأولى: 1436هـ/ 2015م، ص. 40-41.

(92) المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت.436هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ: ج 1/ ص: 3.

(93) انظر المصدر السابق: ج 1/ ص: 3 و ص 218 و ص 220 ج 2/ 81 ص و ص 82 وص 88 (أربع مرات) وص 89 وص 248.

(94) المصدر السابق: 1/ 37.

(95) نفسه: 1/ 37.

(96) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي الظاهري: 1/ 8.

(97) التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، ص. 46.

(98) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي الظاهري: 1/ 29.

(99) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي الظاهري: 1/ 31-34.

(100) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البَصْري (ت.436هـ): 1/ 3.

(101) المحصول، فخر الدين الرازي: 1/ 82. ومع أن الفخر الرازي يعبر عن هذا المقصد صراحة إلا أنه لم يلتزم به في طيِّ كتابه، والدليل على ذلك أن نَفَسَهُ في التعلُّقِ بالمباحث الكلامية - تأسيسا أو

دفعا - طويلٌ، ويمكن النظر في مصدّقات ذلك في المواطن الآتية من المحصول: 1/ 83-87-123-147-158-167-175-و 2/ 9-16-44-149. وغير هذا من المواطن كثير.

(102) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت.790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م: 1/ 37.

(103) بحسب نظره، وإلا فالأمر نسبي؛ يختلف باختلاف الأنظار.

(104) المقصود هنا كتاب الموافقات وكتاب الاعتصام.

(105) انظر الموافقات، للشاطبي: 2/ 44. ولمزيد من التفصيل انظر: دراستي الموسومة بـ"المصالح والمفاسد المحضة بين الوجود والعدم" صدرت ضمن "مجلة الإحياء" المحكمة، تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء، العدد/ 36 بتاريخ جمادى الثانية 1433هـ/ ماي 2012م.

(106) انظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص. 23. وعلم أصول الفقه في ضوء مقاصده، الريسوني، ص. 64-65، وتطور علم أصول الفقه وتجدده، ص. 219-221.

(107) المحصول، فخر الدين الرازي: 2/ 149.

(108) المحصول، فخر الدين الرازي: 2/ 149.

(109) انظر تفصيل هذه الأقاويل في تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت.794هـ)، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م: 1/ 393.

(110) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 65.

(111) البرهان، أبو المعالي الجويني: 1/ 12-13.

(112) المحصول، فخر الدين الرازي: 1/ 187.

(113) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 73. وانظر تفصيل هذه المسائل في كتاب (الخلاف اللفظي عند الأصوليين) لعبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 1420هـ/ 1999م، في مجلدين، الأول (378 صفحة)، والثاني (432 صفحة).

(114) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 73.

(115) الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت.631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان: 1/ 126.

(116) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 66-67.

(117) تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، محمد رياض فخري: ص. 264.

(118) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 67.

(119) التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، ص. 39

(120) العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد ابن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت.458هـ)، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م: 5/ 1540.

(121) شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي: 1/ 193. وانظر: التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، ص.39.

(122) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي: 2/ 145.

(123) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 1/ 101. وانظر التجديد الأصولي، تنسيق الريسوني، ص. 39
(124) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 1/ 9.
(125) البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، الحسن ابن مسعود اليوسي (ت.1102هـ)، تحقيق: حميد حماني اليوسي، دار الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002: 1/ 195.
(126) قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين، محمد الحطاب المالكي (ت.954هـ)، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط، عدد:57-1351هـ: ص. 31-37.
(127) مزالق الأصوليين، وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت.1182هـ)، تحقيق محمد صبار المنصور، مكتبة أهل الأثر، الطبعة الثانية: 1434هـ/ 2013م، ص. 87. وانظر مزيدا من التفصيل في علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، من ص. 63 إلى ص. 80.
(128) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ابن رشد الحفيد، ص. 37.
(129) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد الصغير، ص. 43.
(130) المرجع السابق، عبد المجيد الصغير: ص. 45.
(131) أصول الفقه، أبو زهرة، ص20.
(132) التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، ص. 41.
(133) المرجع السابق، ص. 39.
(134) المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، قطب مصطفى سانو، ص. 63.
(135) البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، الحسن بن مسعود اليوسي: 1/ 240.
(136) الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت.548هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، د. ط: 1/ 24.
(137) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام؛ عبد المجيد الصغير، ص. 42.
(138) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري الأندلسي: 1/ 13.
(139) المستصفى، أبو حامد الغزالي: ص. 45 وما يليها، والبدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، الحسن بن مسعود اليوسي: 1/ 195.
(140) الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي: 3/ 28.
(141) انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ص. 363، والبرهان في أصول الفقه، للجويني:1/ 480.
(142) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت.771هـ)، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان، الطبعة الأولى، 1999م-1419هـ: 1/ 453.
(143) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت.751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت (د. ط) (د. ت):2/ 57.
(144) الضروري من علم الأصول، ابن رشد الحفيد، ص. 42.
(145) كشف الأسرار: 1/ 391. نقلا عن تطور علم أصول الفقه وتجدده، عبد السلام بلاجي، ص. 225.
(146) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعرفة، مطبوع بتاريخ: 1971م، ص. 369
(147) تطور علم أصول الفقه وتجدده، عبد السلام بلاجي، ص. 222.

(148) البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 2/ 110

(149) شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي (ت. 684هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ - 1973م، ص. 358.

(150) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي: 2/ 46.

(151) المستصفى، أبو حامد الغزالي: ص. 165.

(152) كتاب التلخيص في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني: 1/ 143.

(153) علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، ص. 19.

❋❋❋

ثبت المصادر والمراجع:

- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد ابن سالم الثعلبي الآمدي (ت. 631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان (د. ط) (د. ت).
- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت. 456هـ)، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت. 1250هـ)، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار الكتبي - القاهرة، 1992م.
- أصول التسريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعرفة: 1971م.
- أصول السرخسي، أبو بكر محمد ابن أحمد بن أبي سهل (ت. 490هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية بيروت.
- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهله، عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت. 794هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.
- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، الحسن بن مسعود اليوسي (ت. 1102هـ)، تحقيق: حميد حماني اليوسي، دار الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002م.
- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت. 478هـ)، تحقيق: صلاح ابن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ- 1997م.

➢ تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي (ت.911هـ)، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1952م.

➢ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية: 1073م.

➢ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت.571هـ)، عني بنشره القدسي، دمشق، عام 1347هـ.

➢ التجديد الأصولي؛ نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف أحمد الريسوني، دار الكلمة، الطبعة الأولى: 1436هـ/ 2015م.

➢ ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت.544هـ)، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، وعبد القادر الصحراوي، ومحمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب (ما بين 1965 و1983م)، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب.

➢ تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله ابن بهادر الزركشي الشافعي (ت.794هـ)، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.

➢ تطور العلاقة بين علم أصول الفقه وأصول الدين وأثره في المسائل الأصولية، محمد رياض فخري، منشور ضمن أعمال مؤتمر علم أصول الفقه وعلاقته بالعلوم الأخرى، بملحق كلية الشريعة، العدد الثالث.

➢ تطور الفكر الأصولي الحنفي؛ دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، رسالة ماجستير أنجزها: هيثم عبد الحميد علي خزنة، بإشراف: زين العابدين العبد محمد النور، تخصص الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، نوقشت بتاريخ: 12/ 12/ 1998م.

➢ تطور علم أصول الفقه وتجدّده، عبدالسلام بلاجي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 1430هـ/ 2010م.

➢ التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت.816هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ - 1983م.

➢ التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني (ت.403هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1413هـ/ 1993م.

➢ التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت.478هـ)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي

وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت.

➢ تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت.676هـ)، نشر وتصحيح وتعليق ومقابلة: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (د. ط) (د. ت).

➢ الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى ابن مسلم بن ميمون الكناني المكي (ت.240هـ)، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1423هـ/ 2002م.

➢ الخلاف اللفظي عند الأصوليين، لعبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 1420هـ/ 1999م.

➢ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت.771هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان، الطبعة الأولى، 1999م - 1419هـ.

➢ شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1406هـ/ 1988م.

➢ شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي (ت.684هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ - 1973م.

➢ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى (ت.505هـ)، تحقيق: حمد الكبيسى، مطبعة الإرشاد- بغداد، الطبعة: الأولى 1390 هـ - 1971 م.

➢ الضروري في أصول الفقه لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي بلبنان - الطبعة الأولى: 1994.

➢ العدة في أصول الفقه، القاضى أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت.458هـ)، تحقيق: أحمد ابن على بن سير المباركى، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: 1410هـ - 1990م.

➢ علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، دار الكلمة، الطبعة الأول، 1438هـ- 2017م.

➢ الفتاوى الحديثية، لأحمد بن محمد ابن على بن حجر الهيتمى السعدي الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس(ت.974هـ)، دار الفكر.

➢ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

➢ الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق، الطبعة الأولى: 1403هـ/ 1982م.

➢ الفهرست لابن النديم، دار الاستقامة، مصر (د. ط) (د. ت).

➢ القاضي عبد الجبار المعتزلي وآراؤه في القياس، محمد عمار عدلي، مقال منشور ضمن مجلة:

http://repository.uinsu.ac.id/1116/1/Miqot%20Bg%20M.%20Amar%20Adly.pdf

➢ MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman، ص. 359، انظره في الرابط الآلكتروني: Issuu

➢ قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين، محمد الحطاب المالكي (ت.954هـ)، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط، عدد: 57 - 1351هـ.

➢ قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي الشافعي (ت.489هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1999م.

➢ اللمع، أبو نصر السراج الطوسي (ت.378هـ)، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة - مصر: 1380هـ- 1960م.

➢ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت.1188هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها-دمشق، الطبعة الثانية 1402هـ - 1982م.

➢ المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام| قطب مصطفى سانو، مقال منشور ضمن مجلة إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدِرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد التاسع، 1418هـ/ 1977م.

➢ المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر ابن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت.606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1418 هـ - 1997م.

➢ مزالق الأصوليين، وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت.1182هـ)، تحقيق: محمد صبار المنصور، مكتبة أهل الأثر، الطبعة الثانية: 1434هـ/ 2013م.

➢ المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ جدة، الطبعة الأولى: 1410هـ- 1990م.

➢ المسائل المشتركة، محمد العروسي عبدالقادر، مكتبة الرشد - ناشرون، (د.ط) (د.ت).

➢ المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

➢ المصالح والمفاسد المحضة بين الوجود والعدم، مقال منشور ضمن "مجلة الإحياء" المحكمة، تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء، العدد/ 36 بتاريخ جمادى الثانية 1433هـ/ ماي 2012م.

➢ المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت.436هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ.

➢ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت.751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت (د. ط) (د. ت).

➢ مقدمة ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولى الدين الحضرمى الإشبيلى (ت.808هـ)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988م.

➢ الملل والنحل، أبو الفتح محمد ابن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت.548هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، د. ط.

➢ مناهج البحث عند مفكري الإسلام؛ واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار النهضة العربي، الطبعة الثالثة: 1404هـ/ 1984م.

➢ المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت.505هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، 1419هـ - 1998م.

➢ الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت.790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

➢ الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت.790هـ)، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت (د ت).

➢ المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل -بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

➢ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد

السمرقندي (ت.539هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، طابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.

- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت.684هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1995م.

- نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (ت.772هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى 1420هـ- 1999م.

صلة علم الكلام بالتصوف

د. خالد الدرفوفي

باحث في علم الكلام الأشعري - شفشاون

بين يدي الموضوع:

إن العقيدة عماد الدين، وعلمها أشرف العلوم، لا يجادل في ذلك إلا مكابر؛ إذ على صحتها تتوقف استقامة سائر علوم الشريعة، بل سائر العلوم على الإطلاق. لذلك كان الاستدلال الرامي لإثبات مسائل العقيدة ودرء الشبه عنها من آكد المهمات وأجل القربات وأنفس الذخائر لما بعد الممات.

ولما كان الاستدلال عند علماء هذا الفن هو طلب أو جلب الأدلة التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم القطعي، فإن قيد القطعية هذا كان مثارا لخلاف وقع بين أهل السنة في تعيين وحصر المظان التي تستجلب منها تلك الأدلة المستوفية لهذا القيد، وكذلك في ضوابط الاستدلال نفسه في حالة الاتفاق على المظان.

ومن بين المصادر المثيرة للجدل عند أهل السنة من حيث صحة إفضائها إلى العلم القطعي ما يسمى بالإلهام، أو الكشف، أو العرفان، أو العلم اللدني، أو ما شابه ذلك من المسميات، وجميعها حائم حول المعرفة التي تفيض على صاحبها بلا تكسب ولا واسطة حجاب.

وقد اتفق الصوفية على اعتبار العرفان حجة في حق صاحبه، ثم وسع بعضهم دائرة الاحتجاج به إلى ما سوى صاحبه، وذلك بالتسليم له فيما كشف له حتى لو كان مخالفا لمقتضيات ظواهر الشريعة. ثم طفقوا يؤصلون لذلك بأن الدين قسمان: حقيقة وشريعة:

- فالشريعة مدركها النصوص الشرعية المبلغة من قبل الرسول الموحى إليه بواسطة الملَك.
- وأما الحقيقة، فلا طريق لها إلا الإلهام الرباني الملقى مباشرة في روع النبي أو العارف بمقتضى ولايتهما.

ولذلك اعتبر أغلبهم أن مقام الحقيقة أسمى من مقام الشريعة؛ بل زاد بعضهم إغراقا بادعاء الاستغناء بالحقيقة، بحجة أن الكشف الصحيح لا يكون إلا موافقا لروح الشريعة، لأن مشكاتهما واحدة.

واستدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بجملة من نصوص الكتاب والسنة، من قبيل ما ورد في شأن الرؤيا الصادقة، والفراسة، وكذا ما ورد من استغناء الخضر عن ظاهر شريعة موسى، عليهما السلام.

هذا وبعد الفراغ من التأصيل والاستدلال على الحجية، صار العرفان بذاته مصدرا مستقلا تستمد منه العقائد، وتعدت حجيته صاحبه لتمتد إلى غيره بالتبليغ والإلزام، وتراكمت المقالات العقدية العرفانية إلى أن كونت في حدود القرن السابع عقيدة واحدة مكتملة الأصول والفروع والمباحث والمسائل. وكان رائد هذا الاكتمال وصاحب اليد الطولى فيه هو الشيخ محيي الدين بن عربي الحاتمي، الذي أطلق عليها اسم "عقيدة أهل الله"، وبنى صرحها على القضية الكبرى المسماة بـ"وحدة الوجود".

ثم انتقل الاستدلال بعد ذلك إلى درجة أخرى، سعى خلالها ابن عربي ومن وافقه في مذهبه من متكلمي الصوفية الوجودية إلى إثبات تلك العقائد العرفانية بالنقل والعقل، وكان الهدف من ذلك بيان عدم تصادمها مع الأصول الكبرى للتوحيد؛ وهو ما سمي ب"علم الكلام العرفاني".

مقدمة:

إنه لا يندر أن نجد في أوساط المتكلمين والعقلانيين بوجه عام من انتهى به المطاف إلى لزوم حرز التصوف والاستكانة إلى مداركه الروحانية، إما لدرك اليقين المعرفي، أو للتحقق بالاطمئنان الروحي؛ وكيف لا يتصور جواز ذلك والقاسم المشترك بين المجالين هو طلب المعرفة اليقينية بالله تعالى ذاتا وصفات وأفعالا بحسب الطاقة البشرية، ثم التخلق بمقتضيات تلك المعرفة والتوسل بها لنيل السعادة في المعاش والمعاد.

تعاملا مع هذا الواقع، ليس بوسع المتأمل أن يمنع نفسه من استشكال بعض الأمور:

- كيف يتأتى لمن هذه حاله أن يرفع في نسقه الفكري التعارض المنهجي بين المعرفة الكلامية المستندة إلى قواطع العقل والنقل، وبين العرفان الإلهامي الذي يجعلها في رتبة أدنى بالقياس إلى مدلولات الكشف والذوق؟
- ليس هذا فحسب، بل وكيف له أن يمد جسر التواصل بين الطريقين، ثم ينجح بعد ذلك في الجمع بينهما في منظومة معرفية وسلوكية متسقة واحدة؟

في هذه الوريقات القليلة لن نزعم تقديم الجواب الوافي عن هذه الاستشكالات، فهي أعوص وأعقد من أن يدّعى الإحاطة بجوانبها وحيثياتها فضلا عن أن يجاب عنها في حيز كمثل هذا؛ لكن سنحاول إن شاء الله إعطاء صورة تقريبية لملامح هذه العلاقة الجدلية من خلال بيان نقاط الافتراق والالتقاء بين العلمين.

التعريف بالعلمين

تعددت تعريفات علم الكلام بين المصنفين، وذلك بحسب تباين وجهة نظر كل منهم في مسألة: هل يتعيّن حصر موضوعه في العقائد وما يمت لها بصلة مباشرة، أو ينبغي توسيعه ليشمل أحكام الوجود عامة؟ ونلمس ذات التعدد وبدرجة أشد في علم التصوف، إذ تتباين التعريفات بحسب طبيعة التجربة الذوقية التي مارسها كل معرف. وليس هاهنا مجال استقصاء جملة الحدود والرسوم، بل سنختار منها ما يلائم الموضوع.

علم الكلام:

عرفه العضد الإيجي (ت.756هـ) بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[1]، وقريب منه تعريف ابن خلدون (ت.808هـ) بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2].

ومدار التعريفين كما هو ظاهر على أمرين:

- التقرير والإثبات المؤيد بالاستدلال،
- ثم الدفاع بالحجاج ودحض الشبه.

وقد اختُلف في تحديد موضوع علم الكلام بين مضيّق ومتوسع:

- فمن أمثلة الصنف الأول ما اختاره سراج الدين الأرموي (ت.682هـ) من أن موضوعه موجود خاص هو: «الإله سبحانه وتعالى من حيث لواحقه الخاصة التي هي صفاته وأفعاله»[3]؛ فانحصر البحث في صفات الثبوت والسلوب، وفي أفعاله تعالى في الدنيا كحدوث العالم وبعث الرسل، وفي الآخرة كالحشر والجزاء؛ وأما إنيته تعالى ووجوده فليس من المقصود بالأصالة في علم الكلام حسب هذا الرأي، وإنما هو بالتبع فقط لإثبات انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها.
- ومن أمثلة الصنف الثاني ما قاله العضد (ت.756هـ) من أن موضوعه: «المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا»[4]؛ فدخل في مباحثه كل ما يمكن أن يُعلَم، سواء كان موجودا أو معدوما أو واسطة بينهما، وسواء كان ذا علاقة قريبة بالعقائد كمباحث الوجوب والاستحالة والإمكان، أو بعيدة كأحكام الجواهر والأعراض والمجردات.

وأما الفائدة المرجوة من ممارسته، فبالإضافة إلى كونه قمينا بحفظ عقائد الدين من شبه المبطلين وتصحيح باقي العلوم الشرعية، فمن شأنه تكميل القوة النظرية بالترقية من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وتصحيح القوة العملية بالنية والإخلاص، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين[5].

وبالنظر إلى شرف موضوع علم الكلام وعظم فائدته وثمرته، لا غرو في أن يكون من وجهة نظر أربابه أشرف العلوم ورئيسها والمصحح لشرعيتها[6].

علم التصوف:

وأما التصوف، فباعتبار خصوصيته الذوقية التي لا تتعدى إطار التجربة الشخصية، يمكن القول بأن ما ورد فيه من تعريفات لا تعدو كونها رسوما تقريبية، ومنها ما ورد على لسان الشيخ ابن عجيبة (ت.1224هـ) إذ قال: «طريقة الصوفية هي الموضوعة لكيفية تهذيب القلوب، وتصفيتها من الرذائل، وتحليتها بالفضائل، لتتهيأ بذلك لمعرفة الحق تعالى المعرفة الحقيقية، التي هي معرفة العيان بطريق الذوق والوجدان»[7].

وأظهر منه ما قاله الشيخ داود القيصري (ت.751هـ) الذي اعتبر أن العقيدة التي هي العلم بحقيقة الوجود ككل، متى انضمت إلى

الجانب العملي التطهيري شكلت معه حد التصوف؛ ونصه: «حدُّ التصوف هو العلم بالله تعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره، وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، وهي الذات الأحدية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئية»[8].

ومدار التعريفين هنا أيضا على أمرين، أولهما طريق إلى الثاني وشرط لتحققه:

- فالشرط هو الممارسة العملية والروحية بمجاهدة النفس، وتخلية الظاهر والباطن عن الأكدار والرذائل، ثم تحليتهما بالأذكار والفضائل،

- والمشروط هو الاستعداد لقبول نفحات المعرفة الحقة بالله تعالى وأحكامه الشرعية والوجودية.

وإذا عكسنا ترتيب الأمرين أضحيا في الآن ذاته موضوع علم التصوف وثمرته:

- فموضوعه هو نفس نتيجته، أي معرفة الوجود وخالقه، وهو عقدي بحت،

- وثمرته هي نفس شرطه، أي السلوك العملي المنضبط الذي تعود فائدته على صاحبه بنيل القرب من الله تعالى والتملي بأنوار علومه، ثم الظفر بالسعادة العاجلة والآجلة.

ذلك ما نلمسه بوضوح في هذا النص لابن عجيبة: «موضوع هذا العلم الذات العلية؛ لأنه يبحث عنها باعتبار معرفتها، ذاتـًا وصفاتٍ وأسماءً، تعلُّقـًا وتخلُّقـًا وتحقُّقـًا. وواضعه الرسول ﷺ وحيا وإلهاما. واستمداده من الكتاب والسنة وإلهامات الصالحين وفتوحات العارفين. واسمه التصوف. وثمرته تصفية البواطن بالتخلية والتحلية، لتتهيأ لواردات الأنوار الإلهية والفتوحات الربانية»[9].

وبذات المنطق المتقدم في علم الكلام، الآخذ بعين الاعتبار شرف الموضوع وعظم الفائدة، لا غرابة في أن يكون علم التصوف لدى أصحابه أشرف العلوم، بل هو لبها وجوهرها، وكل ما عداه من الفنون بما فيها علم الكلام مجرد رسوم وقشور[10].

الموازنة والمقارنة:

من خلال ما تقدم نستطيع إجراء استقراء لمواطن الاتفاق والاختلاف بين العلمين من حيث الحد والموضوع والفائدة والمرتبة:

- يلتقي العلمان في موضوع واحد، هو تصحيح المعرفة بحقائق الوجود وموجده كما هي في نفس الأمر؛

- لكنهما يختلفان في نوعية هذه المعرفة وفي الطريق الموصلة إليها، فهي اكتسابية في علم الكلام وطريقها التعليم والتلقين، وهبية إلهامية في علم التصوف وطريقها مجاهدة النفس.

- يتفرد علم الكلام عن نظيره بمهمة تحصين عقائد العوام من غوائل شبه المخالفين والمبتدعة.

- يلتقيان أيضا في الثمرة المرجوة، وهي تصحيح السلوك المفضي إلى الفوز بالنجاة والسعادة؛

- لكن يفترقان في أن علم الكلام يعتبر أعمال الجوارح داخلة في مجال آخر هو الفقهيات وإن كانت صحتها ورجاء قبولها مشروطان بتصحيح العقيدة، في حين أن الأعمال سائرها ظاهرها وباطنها تدخل في صلب التصوف وحدّه، بل تمثل شرطا لا مندوحة عن استيفائه لتصفية القلب لتلقي المعرفة الحقة بالله تعالى.

- ويختلفان تماما في تقدير المرتبة، بمعنى أن كل واحد من الفريقين يعتبر علمه أشرف العلوم وأسناها؛ ويرجع هذا الاختلاف إلى ما تقدم في شأن شرف الموضوع وثمرته المرجوة، كما يرجع إلى عامل آخر لا يقل أهمية، وهو المنهج المتبع في تحصيل المعرفة اليقينية، وهذا ما سيأتي الكلام فيه.

منهج العلمين

منهج علم الكلام:

يقوم المنهج الكلامي على قواطع العقل والنقل والإجماع المستند إليهما، على أن درجة الاعتماد على كل واحد منهما تتفاوت بحسب طبيعة المسألة العقدية المطلوب تقريرها، ويتضح هذا التفاوت من خلال توزيع المتكلمين للمطالب العقدية على قسمين كبيرين:

- القسم الأول: ما تتوقف دلالة المعجزة عليه، كوجوده تعالى واتصافه بالحياة والعلم والقدرة والإرادة؛ ففي مثل هذه المطالب لا مجال للالتجاء إلى النقل، بل العقل وحده كفيل بإثباتها ودفع الشبه عنها. وبيانه أن دلالة المعجزة هي كون الرسول صادقا في دعوى الرسالة وكذا فيما أخبر به عن مرسله، ولا يمكن إيلاء الاعتبار لهذه الدلالة إلا بشرط التصديق القبلي بوجوب وجود المرسِل واتصافه بكمال العلم والقدرة والإرادة؛ فلو استُدل على هذه الأمور ونظائرها بالسمع لكان ذلك دورا فاحشا.

- القسم الثاني: ما لا تتوقف دلالة المعجزة عليه، وهي العقائد السمعية التي أقصى ما يحكم العقل به فيها أنها داخلة في حيز الجواز، ثم يأتي خبر الرسول بإثباتها بعد أن تقرر صدقه بالدليل العقلي. وتتوزع مطالب هذا القسم على صنفين: أحدهما ما يمكن تقوية دلالة السمع فيه بالعقل، مثل اتصاف الباري بالسمع والبصر والكلام، وثانيهما ما لا سبيل إلى إثباته إلا بالسمع، كالبعث والنشور والصراط والميزان والثواب والعقاب وسائر أمور الآخرة.

هذا التقسيم هو ما عبر عنه الإمام أبو زيد عبد الرحمن الفاسي (ت.1096هـ) بقوله: «إن كان المطلوب مما تَوَقَّفَ عليه دلالةُ السمع، المستنِد إلى صدق المخْبِر عن الله، المتوقِّف على دلالة المعجزة عليه، كوجوده تعالى وحياته وعلمه وإرادته وقدرته، تَعَيَّنَ الدليلُ العقلي، ولم يكن بُدٌّ منه؛ إذ لو استُدِل بالسمع على هذه الأصول لَلَزِمَ الدَّوْر»[11].

أما منهج الاستدلال في العقليات، فقد اتخذ المتكلمون علم المنطق كأساس للتعامل مع المطالب العقدية تقريرا وتنظيرا ودفاعا، على أن أقوى طرق الاستدلال المستعملة هو

القياس بقسميه الاقتراني والشرطي، إذ ينتهي حتما إلى إحدى الضروريات الست التي لا يشكك فيها أحد من العقلاء، وقد يستعاض عن القياس بالاستقراء أو التمثيل، وكلاهما يفضي مع استيفاء الشروط والضوابط إلى معرفة تناهز اليقين.

وأما في المجال النقلي، فقد اعتمدوا في تقرير العقائد على ما كان ثابتَ الورود واضح الدلالة، ويندرج في ذلك نصوص القرآن الكريم وما تواتر من الأخبار النبوية، ثم اختلفوا في الاعتماد على أخبار الآحاد الصحيحة بين مانع مطلقا، وقابل مطلقا، ومتوسط يرى أن هذا النوع من الأخبار قد يفضي إلى العلم القطعي إذا احتفت به قرائن كالإجماع والقواطع العقلية، أو آزرته في معناه أخبارُ آحادٍ أخرى[12].

منهج علم التصوف:

يتفق الصوفية مع المتكلمين وغيرهم على حجية العقل والنقل في تحصيل المعارف والأحكام الشرعية، غير أنهم يعتبرون هذه المصادر أدوات خاصة بالمبتدئين والمتوسطين، ويسمون هذا الطور بمقام الشريعة، ثم يضيفون إليها مصدرا آخر يختص به الخواص من المنتهين، وهو الكشف العرفاني، ويسمون هذا الطور بمقام الحقيقة. ويقوم منهجه - كما تقدم - على الأخذ بأسباب الرياضة الروحية ومجاهدة النفس بتخليتها من الحظوظ الدنيوية، وتحليتها بالسلوك المنضبط والذكر والتفكر، لتتخلص دريجيا من الحجب المادية، فتتزكى وتترقى بالتأمل في مراتب الفناء حتى تتصل كليا بالملأ الأعلى وتذهل عن كل ما سوى الله تعالى؛ إذ ذاك تنكشف لديها حقائق الأشياء تباعا على ما هي عليه في نفس الأمر.

ويكون العلم المتحصل عليه إذ ذاك أجلى من الضروريات، لا يحتمل النقيض بحال فضلا عن الشكوك والظنون والأوهام.

هكذا يسير السالك بالتدرج بين الحقيقة والشريعة؛ ينزل الحقيقة في محلها وهو الباطن، والشريعة في محلها وهو الظاهر، فالشريعة تنسب العمل للعبد باعتبار ما جعل فيه من الاختيار في الظاهر الذي هو الكسب، والحقيقة تنفيه عنه باعتبار ما في نفس الأمر[13].

يتضح لنا هذا التدرج من خلال قول المتكلم الصوفي البكي الكومي (ت.916هـ): «واعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة إلى ذلك، أو في لِمِّيَّة المسالك:

- الأولى: أهل الحديث، ومعتمَدُ مبادئهم الأدلة السمعية، أعني الكتاب والسنة والإجماع.

- الثانية: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية، وهم الأشعرية والحنفية... وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرهما...

- الثالثة: أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية، ومبادئُهم مبادئُ أهل النظر

والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية»[14].

لكن لابد من التنبيه على أن المعارف التي من هذا القبيل لا تحصل دفعة واحدة، بل بالتدريج؛ إذ بحسب درجة التصفية الروحية يترقى العارف في المقامات بدءا من مقام توحيد الأفعال، بأن يدرك عيانا لا استدلالا أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مقام توحيد الصفات، بأن يدرك أن لا حي ولا قادر ولا عليم ولا مريد إلا الله تعالى، وبعد التحقق الكامل بهذين المقامين يستمر في التصفية إلى أن يصل إلى مقام توحيد الذات، بأن يدرك أن لا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى، وهكذا يسترسل الترقي المعرفي إلى ما شاء الله، وكل مقام معرفي يعتبر بالقياس إلى ما دونه فتحا، وإلى ما فوقه حجابا؛ ولهذا يحذر شيوخ الصوفية مريديهم من الوقوع في نقيصة الاكتفاء والحرمان من الاستزادة، ويحثونهم على الحفاظ على العطش الذي هو المحرك الرئيس لارتشاف المعرفة الناشئة عن الرفع المتتالي للحُجُب.

قال الشيخ ابن عربي الحاتمي (ت.638هـ): «فطالِبُ العلم كشارب ماء البحر، كلما ازداد شربا ازداد عطشا، والتكوين لا ينقطع؛ فالمعلومات لا تنقطع؛ فالعلوم لا تنقطع؛ فأين الري؟!»[15].

وقال ابن عطاء الله السكندري (ت.709هـ): «ما أرادَتْ هِمَّةُ سالكٍ أن تقف عند ما كُشِفَ لها، إلا ونادَتْهُ هواتِفُ الحقيقة: الذي تَطْلُبُه أمامك»[16].

وأنشد الششتري (ت.668هـ) في ذلك قائلا:

وكلّ مَقَامٍ لا تُقِمْ فيه إنَّهُ
حِجابٌ فَجِدَّ السَّيْرَ واستَنْجِدِ العَوْنَا[17]

وقد شرحه ابن عجيبة (ت.1224هـ) بقوله: «المراتب التي تجتلى للسائر في سيره ثلاث:

- فناء في الأفعال،
- وفناء في الصفات،
- وفناء في الذات.

- فإذا كُشِف للسائر عن توحيد الأفعال، وذاق حلاوته، وأرادت هِمَّتُه أن تقف مع ذلك المقام، نادته هواتف الفناء في الصفات: الذي تطلبه أمامك.

- وإذا ترقى إلى الفناء في الصفات، وكُشِف له عن سر توحيد الصفات، فاستشرف على الفناء في الذات، وأرادت هِمَّتُه أن تقف مع ذلك المقام، نادته هواتف الفناء في الذات: الذي تطلبه أمامك.

- وإذا ترقى إلى الفناء في الذات، وكُشِف له عن سر توحيد الذات، وأرادت هِمَّتُه أن تقف مع ذلك، نادته هواتفُ حقيقةِ البقاء، وبقاء البقاء؛ وهكذا إلى ما لا نهاية له من الترقي»[18].

الموازنة والمقارنة:

مع اشتراك أهل الكلام والتصوف في مذهب عقدي واحد، إلا أن الفريقين يختلفان -كما قال البكي- في المبادئ والمسالك الموصلة إلى ذلك، ويستميت مناصرو كل واحد منهما في الاحتجاج على مصداقية منهجه في إفادة

المعرفة الحقة، وجدارته بالتقديم والتثمين عما سواه، ولكل منهما حجج معقولة نوجزها فيما يلي:

استدل أهل النظر القائلون بأن العلوم الكسبية القائمة على العقل والنقل هي السبيل الوحيد للظفر بالعلم اليقيني بجملة من الحجج، أقواها ما نذكره:

- أنهما معصومان؛ إذ يتأسس المنهج العقلي على الأقيسة البرهانية المنتهية إلى الضروريات التي لا يشكك أحد من العقلاء فيها، ويستمد المنهج النقلي قطعيته من كونه مبلَّغا من قبل الرسل المعصومين.

- أن بين المصدرين تكاملا وتوافقا واستمدادا ورقابة تقيهما الخطأ والتأثر بالأهواء.

- أنهما متاحان لغالبية العقلاء؛ وأحكامهما معقولة المعنى، ولا تستلزم تكليفا بما لا يطاق.

- بالمقابل، فإن طريقة التصفية وعرة المسلك في المعتاد بسبب تعذر المحو الكلي للعلائق المادية، وإفضاؤها إلى العلم -على التسليم به- مشروط بتغييب العقل الذي هو مناط التكليف، ولا يؤمَن أن تختلط به الوساوس والأوهام التي من شأنها إبطال فائدته، وبالتالي فهو أبعد من أن يكون ثابتا أو يقينيا أو معصوما. ثم إن تلك الرياضات والمجاهدات عندما تزيد عن حدها، لا يندر أن تفضي إلى فساد في المزاج، واختلال في توازن الفكر. وعلى فرض سلامة الكشف العرفاني من الخطأ، فإن دلالته لا تتعدى صاحِبَه، ولا يتضح للغير برهانُه[19].

رد الفريق الثاني المثمن للمعارف الإلهامية بجملة من الحجج:

- أقواها أن الإلهام من جملة الضروريات، شأنه شأن الحسيات والأوليات، بل هو أحروي باليقينية من الاستدلالات العقلية[20] والنقلية لسلامته من مخالطة الأهواء والشبه والأقيسة الفاسدة؛ وذلك لأن النفس تغدو بعد التصفية مرآة صقيلة تنطبع فيها الحقائق الوجودية مباشرة على ما هي عليه، من دون شوائب أو أكدار أو وسائط.

- ومنها أن طور الإلهام يفوق طور العقل، وأن الخطأ الذي وقع فيه المنكرون هو تصورهم أن ليس وراء طور العقل ما هو أكمل في إفادة المعارف؛ والحال أن قوى الإدراك تختلف باختلاف درجة خفاء المدرَكات، فقوة الحس مثلا محجوبة عن مدركات قوة التميز، وقوة التميز عاجزة عن إدراك المجردات التي يتوصل إليها بقوة العقل، وقوة العقل معزولة عن مدركات النبوة مع أنها كائنة؛ فعين الجهل أن يُحكَم بعدم الوجود استنادا إلى عدم الوجدان[21].

- وبالمقابل، فإن منهج أهل النظر ليس يخلو من مظنة التأثر بالوهم والهوى والخلفية المذهبية، وعلى فرض سلامته من سائر ذلك فإن العقل محدود القدرات والآفاق، ومن زعم غير ذلك فهو في الحقيقة مجرد مقلد لعقله. ثم إن هذا المنهج يرتكز أساسا على مقدمات تسلمها المتكلمون من

خصومهم، وعلى طريقة إلحاق الغائب بالشاهد في القياس، وهي طريقة فاسدة لكونها تسوي بين الأمرين في الشرط والعلة وغير ذلك، بالإضافة إلى ما يشوبها من الأخطاء والتجاوزات والمغالطات وعدم الاطراد في النتائج المتحصلة من مستدل لآخر ومن سياق لآخر ومن مذهب لآخر[22].

وفي ذلك أنشد ابن عربي:

فيا قومي علومُ الكشفِ تعلو
بِما تُعْطي على عِلْمِ القُلوب
فإنَّ العقلَ ليس له مَجالٌ
بِمَيْدانِ المَشاهِدِ والغُيوبِ
فكم للفِكْرِ مِنْ خَطأٍ وعَجْزٍ
وكم للعَيْنِ مِنْ نَظَرٍ مُصيبِ[23]

ينضاف إلى هذه الفروق المنهجية فرق آخر، وأي فرق؛ والأمر يتعلق بطريقة التصنيف واللغة المستخدمة في كل علم على حدة:

فإذا كانت أغلب المصنفات الكلامية سهلة التناول عند المحصلين لكونها واضحة الترتيب، متدرجة في تبويبها من الأعم إلى الأخص، تتأدى مضامينها بلغة بينة يراعى فيها دقة الاصطلاح ووحدته؛ فإن كتب التصوف صعبة التناول لغير الصوفي، لكثرة ما يبدو على لغتها من الغموض والتعمية، ثم إن تلك التآليف تختلف نسبيا في ترتيبها ومضامينها واصطلاحاتها من مصنِّف لآخر؛ فكل واحد منهم يسعى لوصف ما عاينه من منطلق تجربته الشخصية من المقامات والأحوال والواردات، وبما أن الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق كما يقولون، فالنتيجة أننا نقف للمصطلح الواحد على دلالات عديدة متنوعة ومتداخلة، ولعل أظهر أمثلتها "التصوف" نفسه، إذ نلفي له ما يربو على المائتين من الحدود والرسوم.

ثم إن هذا التنوع الدلالي يرجع من جهة أخرى إلى أن لغة العبارة قد وضعت أصلا للتعبير عن الماديات والمعاني المعقولة التي هي في الغالب أمور مشتركة تتسم بالموضوعية والانضباط، عكس الوجدانيات والذوقيات التي هي معان ذاتية محضة لا يمكن الإفصاح عنها بدقة.

لهذه الأسباب، نجد الصوفية يستعيضون عن ضيق لغة العبارة برحابة ما يسمونه "لغة الإشارة" التي تغص بالتشبيه والمجاز والإيماء والتلميح والتلويح والاستعارة والكناية ونحوها من ضروب التعبير اللامباشر، وفوق ذلك يشترطون لدرء سوء فهم مدلولاتها أن يكون المستمِع قد شارك صاحبَها التجربةَ الذوقية نفسها، أو خاض تجربة قريبة منها على أقل تقدير.

لذلك قال ابن عربي: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارات معاني الحالات»[24].

فما ينطبع في النفس الصافية وما تدركه العقول عن النقول السليمة، يصيره الصوفي صاحب التجربة الذوقية إشارة لطيفة وألغازا رقيقة، وفيه بيان وجلاء، وذلك - كما يفسره

ابن عجيبة(ت.1224هـ) - لأن علم الصوفية «كله إشارة فإذا صار عبارة خفي»[25].

وقال ابن خلدون: «ولا تظنن أن ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم تصورا لحقائق معانيها؛ وإنما تواضعوا عليها للكلام فيما بينهم، لا لخطاب من لم يذق أذواقَهم»[26].

التوفيق والجمع بين المنهجين

كما تقدم الإلماع إليه في أول هذا المكتوب، فإن كثيرا من العلماء قد سلك الطريقين حتى أدرك الإمامة فيهما تحققا وتخلقا وتلقينا وتأليفا، ونجح في تذويب آثار الفروق المذكورة، ورفع التعارض الظاهر بين المنهجين، بأن حدد لكل منهما مجاله الخاص، وبيّنَ أوصاف من له أهلية الخوض فيهما؛ نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أبا القاسم القشيري (ت.465هـ)، وأبا حامد الغزالي (ت.505هـ)، والتقي السبكي (ت.756هـ)، وابن خلدون (ت.808هـ)، والسيد الشريف الجرجاني (ت.816هـ)، والسنوسي (ت.895هـ)، وأبا العباس الزواوي الجزائري (ت.897هـ)، وأحمد زروق (ت.899هـ)، والبكي الكومي (ت.916هـ)، وطاش كبري زاده (ت.968هـ)، والمنجور الفاسي (ت.995هـ)، وابن عاشر (ت.1040هـ)، وإبراهيم اللقاني (ت.1041هـ)، وأبا سالم العياشي (ت.1090هـ)، وعبد القادر بن علي الفاسي (ت.1091هـ)، وابنه عبد الرحمن الفاسي (ت.1096هـ)، والملا إبراهيم الكوراني (ت.1101هـ)، وابن عجيبة الحسني (ت.1224هـ)؛ وهذا مجرد غيض من فيض لا يحاط به.

والأشبه أن هؤلاء وغيرهم قد أدركوا خلافا لجمهور المتكلمين، أن التصديق اليقيني الذي تتشكل المعرفة من أفراده يقبل الزيادة والتفاوت في ذاته بمعزل عما يتعلق به من قول أو عمل، وذلك بدءا من مرتبة اليقين العقلي، ومرورا بمرتبة شهود العارف ومعاينته لموضوع معرفته، وانتهاء بمرتبة فناء العارف في موضوع معرفته؛ والمرتبة الأولى تتحقق بطريق النظر، واللتان تتلوانها تتحققان بطريق الترقي في الأحوال والمقامات العرفانية.

هذا ما عبر عنه السيد الشريف الجرجاني بقوله: «التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا؛ قولكم: "الواجب اليقين، والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض"، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط؛ إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وإنه باطل إجماعا، والقول الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[27]؛ فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة»[28].

وأخصر من ذلك قول ابن عجيبة في تفسير الآية: «قال إبراهيم عليه السلام: "بلى" آمنت أنك على كل شيء قدير، "ولكن" سألتك "ليطمئن

قلبي"، إذ ليس الخبر كالعيان، وليس علم اليقين كعين اليقين؛ أراد أن يضم الشهود والعيان إلى الوحي والبرهان»[29].

وبهذا التوجيه يتضح أن المنافرة الإبستمولوجية الظاهرة بين المنهجين إنما هي بالنسبة لمن استغنى بأحدهما وكف يده عن الآخر؛ وأما بالنسبة لمن وُفِّق للجمع بينهما فإن تلك المنافرة تنقلب إلى انسجام وتظافر وتآزر وتوكيد وترسيخ للمعرفة؛ كل ما في الأمر أن العرفان الصوفي يكشف لصاحبه عن معان وأبعاد وحيثيات أعمق لموضوع المعرفة الذي تقررت يقينيته سلفا بطريق الاستدلال الكلامي.

هذا من حيث الجملة؛ وأما تفصيلا فنجد عند الإمام الغزالي تفسيرا شافيا لكيفية التقاء البرهان والعرفان لدى الشخص الواحد؛ وحاصله أنه حصر سبل العلم القطعي في ثلاث وسائل قد يفضي بعضها إلى بعض، وهي:

- تحقيق العلم بالبرهان،
- وملابسة تلك الحالة بالذوق والعيان،
- ومصاحبة أصحاب الأذواق للوصول إلى الإيمان واليقين بقرائن أحوالهم.

ثم أردف هذا الحصر بقوله: «ووراء هؤلاء قوم جهال هم المنكرون لأصل ذلك، المتعجبون من هذا الكلام، يستمعون ويسخرون»[30].

ومثل ذلك مع زيادة بيان وتفصيل نجده عند العلامة الموسوعي طاش كبري زاده (ت.968هـ) صاحب "مفتاح السعادة"، وذلك في فصل سماه "النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية"، قال فيه:

«هاتان طريقتان: الأولى منهما طريقة الاستدلال، والثانية طريقة المشاهدة، والأولى درجة العلماء الراسخين، والثانية درجة الصديقين. وقد تنتهي كل من الطريقتين إلى الأخرى؛ فيكون صاحبه مَجْمَعًا للبحرين، أي يُجري الاستدلالَ والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب.

وإذاً، عرفْتَ أن السالكين إلى الحق وكثرة الطرق، مع خروجها عن حد الإحصاء، نوعان:

- أحدهما ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب،
- وثانيهما ما يتجلى الحق له بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة.

قال بعض العارفين: يشبه أن يكون الأول طريقة الخليل عليه السلام، حيث ابتدأ من الاستدلال بأفول الشمس والقمر إلى وجود رب العالمين؛ والثاني طريقة الحبيب صلى الله عليه وسلم، حيث ابتدأ بشرح الصدور، وكُشِف له سُبُحاتُ وجهِ ذي الجلال»[31].

بل إن صاحب "مفتاح السعادة" قام في إطار الموازنة والتوفيق بين المَدْرَكَيْن بعملية استقرائية لأصناف العلوم والمتعلمين، قابل فيها كل علم بما يليق به من الطالبين، ليصل في النهاية إلى أن مسألة الشرف والأولوية نسبية، وأن كل واحد من المنهجين يمكن أن يكون أجدر بالتفضيل والتقديم من مقابِلِه بحسب

أوصاف المتلقي. وخلاصة هذه المقابلة ما يلي:

أولا: قام بحصر العلوم ذات الاعتبار المعرفي في أربع خانات حسب ارتباطها بمراتب الوجود الأربعة: الأعيان، والأذهان، والعبارة، والكتابة:

- فالعلوم المتعلقة بالوجود في الأعيان هي العلوم الحقيقية الثابتة التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتداول الملل والأديان. وهي نوعان: علوم حِكَمية مدركها العقل، وعلوم شرعية مدركها الوحي الإلهي الذي جاء به الأنبياء.

- وأما العلوم المتعلقة بالوجود في الأذهان، فهي العلوم الآلية العقلية، كالمنطق والرياضيات ونظائرهما.

- وأما الوجود في العبارة، والوجود في الكتابة، فكلاهما له مدخل في العلوم الآلية اللفظية والخطية، كاللغة والرسم والقراءات.

تأسيسا على هذا التقسيم قال مقرِّرا: «والثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا بالكسب والنظر، وأما النوع الأول منها فقد يتحصل بالنظر، وقد يتحصل بالتصفية»[32].

ثانيا: على منوال ما فعله بشأن العلوم، جعل طالبي العلم أصنافا أربعة، لكل منهم طريق يليق به في تحصيل المعرفة:

- فاللائق بالشيوخ هو طريق التصفية وارتقاب المنح العرفانية الإلهية، كلٌّ بحسب درجة استعداده الفطري وهمته؛ وموجب ذلك أن الوقت المتبقي من أعمارهم لا يسعفهم لتقديم طريق الكسب والنظر.

- والحكم نفسه ينطبق على الشبان قليلي الذكاء، لكن بموجب الاضطرار الطبيعي لا الاضطرار الزماني كما هو شأن الشيوخ.

وأما الشبان الأذكياء، ففيهم تقديران:

- فإما أن لا يتيسر لهم العثور على معلم مجتهد ماهر في العلوم النظرية؛ فهؤلاء حكمهم حكم من تقدم، أي خوض طريق التصفية.

- وإما يظفروا بعالم موصوف بما ذُكِر، وفي هذه الحالة الخاصة جدا يكون الأَوْلى والأجدر في حقهم تقديم طريق النظر وتحصيل العلوم الكسبية، ثم عليهم بعد التمكن من ذلك صرف همتهم إلى طريق التصفية وقرع باب المعارف الملكوتية، ليكونوا فائزين بالفضيلتين، وحائزين على الرياستين[33].

يتضح من خلال هذا السبر والتقسيم كيفية إفضاء كل من المنهجين إلى الآخر، مع التنويه بأن شريحة واحدة من الأربع المذكورة هي التي تتوفر فيها الأهلية الكاملة لتقديم طريق النظر وجعله تأسيسا لولوج طريق التصفية والتبحر في المعارف اللدنية؛ وغير خاف أن اجتماع الشروط التي عدّدها صاحب "مفتاح السعادة" لهذا الصنف عزيز الوجود، بل "أعز من الكبريت الأحمر" على حد تعبيره.

لهذا السبب بالذات، كان العلماء الممسكون بناصية الكلام والتصوف معا، على كثرتهم لا يمثلون إلا نسبة قليلة بالقياس إلى

مجموع علماء الدين، ولذات السبب أيضا تعرض كثير منهم للإنكار والتشنيع من طرف من لم يشاركهم نفس التجربة الذوقية العرفانية المترتبة عن سلوك طريق التصوف.

نشير في الأخير إلى أن ثمة مظهرا آخر من مظاهر الالتقاء بين العلمين، آثرنا الحديث عنه تحت عنوان منفصل نظرا لأهميته البالغة، ويتعلق الشأن بعلم وليد من رحم العلمين يسمى "علم الكلام العرفاني"، ويسمى أربابه بـ"متكلمي الصوفية"...

علم الكلام العرفاني

يجسد هذا العلم ذروة التزاوج والانصهار والملاءمة بين علم الكلام وعلم التصوف، ويشترط في ممارسه أن يكون متمكنا من العلمين غاية التمكن، بحيث تنمحي لديه كل مظاهر التعارض والتنافر في الأدلة والمدلولات.

وقد خصص له صاحب "الأقنوم" بابا صدّره بالرسم التالي:

عِلْمٌ بِأَمْرِ الكَشْفِ والإِلْهامِ
يَنْظُرُ في الموجودِ بِالتَّمامِ
وَهْوَ إذا نَظَرْتَ في المَرامِ
كلامُ ذي العِرْفانِ في الكلامِ
وقد تَبِعْتُ فيه لابْنِ العَرَبي
اَلْحاتِمِي مِمَّا له مِنْ مَذْهَبِ
وإنْ يَكُنْ لِغَيْرِه فيه اختِلافْ
فهْوَ الذي اعْتَمَدَ أَمْرَ الانكِشافْ
والغَيْرُ تارَةً على الكَشْفِ بَنَى
وتارَةً بِعَقْلِهِ تَبَيَّنَا
وفيه ما يحتاجُ لِلتأويلِ
فَاسْلُكْ به مُقَدَّمَ السبيلِ[34]

يتضح من هذه الأبيات وما يليها جملة من الأمور:

- أن موضوع هذا العلم هو الوجود بصفة عامة، ويندرج في ذلك ما هو من صلب العقائد وما هو مرتبط بها تأصيلا أو تفريعا.
- أنه يُعنَى أولا بإثبات حقية مدلول الكشف بصفة عامة، ثم يقرر العقائد والحقائق ذات المصدر العرفاني، ويشفع ذلك بالتنظير العقلي والتأويل النقلي لبيان عدم تعارضها مع قواطع الدين، أو على الأقل لتقريبها إلى فهم وتصور من ليس من أهل العرفان.
- أن إمام هذا العلم ورائده هو ابن عربي الحاتمي (ت.638هـ)؛ ويكفي سفره الضخم "الفتوحات المكية" شاهدا على هذا الاستحقاق.

وأما المنهج الاستدلالي المتبع في هذا العلم، فهو جامع بين المنهجين المذكورين أعلاه، غير أن بيان معالمه يحتاج لبعض النفس؛ وحاصله أن كلا العلمين يتفقان في المبدأ العام للاستدلال، أي الانطلاق من الجلي لاستكناه الخفي، لكنهما ما يلبثان أن يختلفا في تحديد ماهية الجلي الذي يُتوسَّل به إلى معرفة الخفي.

وشرحُ ذلك أن المتكلم ينطلق من الموجود من حيث هو موجود، وهو الجلي لديه ولدى

عامة الناس، ثم يقسمه إلى واجب وممكن، ويقسم الممكن الحادث إلى جوهر وعرض، ويسجل حدوث الأعراض بالملموس، فيهتدي إلى حدوث الجواهر التي لا تخلو عنها، وبذلك ينتهي إلى حدوث العالم برمته، وإلى احتياجه إلى خالق واجب الوجود لذاته، متصف بسائر صفات الكمال. وبالتالي، فإن مسألة وجود الله تعالى هي قضية نظرية، يُرتقى بها إلى درجة اليقين بواسطة ترتيب الأقيسة والبراهين، ثم يُلزَم بها المخالف.

وأما الصوفي، وبصفة أخص صوفي الحقائق، فإنه يسلك طريقا عكسيا؛ لأن الجلي الذي ليس ثَمَّ أجلى منه هو الله سبحانه؛ فوجوده واتصافه بصفات الكمال مسألة أظهر من الضروريات، لا تحتاج إلى نظر، يشهده العارفون يقينا وعيانا، ولا يحتجب إلا عمن اعتد بمدارك عقله وحواسه[35]، أو كما قال ابن عطاء الله: «إنما احتجب لشدة ظهوره، وخفي عن الأبصار لعظم نوره»[36]. ولأجل ذلك تراه في مساره المعرفي ينطلق من الله تعالى في سبر أسرار الوجود، وبه يستدل على كل ما سواه، وهو ما عبر عنه ابن عطاء الله بقوله: «شتان بين من يستدل به، أو يستدل عليه»[37]. وقد يحدث أن يعبر عن وارداته بنوع من الإشارة كما تقدم، وأن يودع ذلك في الكتب والرسائل؛ لكنه خلافا للمتكلم لا يبحث عن إلزام غيره بذلك، ولا يأبه كثيرا بمغبة سوء فهم عباراته.

وأما الممارس لعلم الكلام العرفاني، فيولي اعتبارا للطريقين معا، بأن يبدأ بتقرير العقائد العرفانية، مع الحرص على بيان أنها لا تغاير عقائد العوام فضلا عن أن تتصادم معها، وأنها مجرد معان عميقة لنفس تلك العقائد، من قبيل الكشف عن بعض أسرار الذات العلية وعلاقتها بالخلق، وخصائص العالَمَيْن السفلي والعلوي، وموقع الإنسان في الوجود، وحقيقة التكليف المنوط به، وغير ذلك. ويستعين لتحقيق ذلك بالاستدلال المنطقي المعهود عند علماء الكلام، مستعيضا عن الأسلوب الإشاري الذي لا يفهمه إلا خواص الخواص بلغة العبارة التي يراعى فيها الاصطلاح ويفهمها جميع العقلاء.

وربما يلجأ مع ذلك إلى التأويل الباطني للنصوص الشرعية، لكن مع الحرص على أن لا يتعارض المعنيان الظاهر والباطن، بل على أن يتكاملا بحيث يكون أحدهما كالقشر والآخر كاللب؛ ولعل هذا المنهج هو ما أشار إليه السعد التفتازاني (ت.792هـ) بقوله: «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان»[38].

ولتقريب الصورة أكثر، لا ضير في إيراد نموذج من تلك الحقائق ذات المشكاة الكشفية وكيفية تقريرها والتنظير لها بما يرفع عنها كل تعارض مع ما ورد فيها؛ إنه الرؤية الحاتمية لمفهوم الروح، والذي لخصه صاحب "الأقنوم" بقوله:

وكُلُّ شَيْءٍ فَلَهُ حَياتانْ

إحداهما عن سببٍ كما بَانْ

ثم حياةٌ هي للأجسامِ

ذاتِيَّةٌ أخرى في الانقسامِ

مِثْلُ حياةِ الروحِ للروحِ ولا

أَثَرَ بانتِشارِ ضَوْئِها جَلَا

لأنَّها ما خُلِقَتْ مُدَبِّرَةْ

والصفةُ النفسيَّةُ المؤخَّرَةْ

بِها تُسَبِّحُ الإلهَ أبَدا

لم يُوجَدِ الروحُ بها أو وُجِدا[39]

خلاصة هذه الرؤية أن كل إنسان له حياتان باعتبار أن له روحين لا روحا واحدة:

- أولاهما الروح التي بها حياة جسمه، والتي بها يدبر أمور معاشه ومعاده، وبارتفاعها يختل مزاج الجسد ويحصل الموت لا محالة؛ فالحياة الناشئة عن هذه الروح هي بالتالي وصف عرضي زائل بزوالها.

- والروح الثانية ذاتية تعم كل ذرة من ذراته، وليس لها خاصية التدبير التي للأولى، ويشترك فيها الإنسان مع جميع الأجسام، حية كانت أو غير حية. هذه الروح هي المقوّمة لحياة الروح الأولى، وهي التي بها تُسَبِّحُ الجمادات بحمد بارئها، وبها تشهد الجوارح والألسنة على صاحبها يوم القيامة، وبها تنطق الشجرة في آخر الزمان فتقول للمسلم: **"هذا يهودي خلفي فاقتله"**[40].

فالحياة اللازمة لهذه الروح ذاتية أيضا، أي وصف نفسي لا يرتفع أبدا لثبات موجِبِه على الدوام.

إذا عُلِم ذلك، فإن الروح الأولى التي يدركها الإنسان بين جنبيه هي المعرَّضة للابتلاء ومنازعة الهوى الذي خُلِق لحَجْبِها عن عالم الملكوت وابتلائها بنوازغ الشهوات الفانية.

وأما الروح الثانية الذاتية، فلا يدركها من بني الإنسان إلا المكاشَف، وهي غير محجوبة عن كل ما سواه من الكائنات، ولو خُلِّيَ بينه وبين إدراكها لخضع لها كما خضعت لها باقي الكائنات، ولَشاهَدَ التجليَّ الإلهي عيانا، ولَمَا وَسِعَهُ إلا الانصياع مثلها للتسبيح والتحميد، ولَزالت بالتالي حكمة التكليف الشرعي[41].

هذا مجرد نموذج من عشرات النماذج التي تبيّن أن الصوفية المنتسبين إلى مذهب أهل السنة لا ينشئون العقائد إنشاء، وإنما يكشفون من منطلق وارداتهم على معان خفية عميقة تكتنفها عقائد العامة، ثم يبذل متكلموهم جهدهم في بيان عدم تصادمها مع ظاهر تلك العقائد على منوال ما جاء في المثال أعلاه.

ختاما:

لعل في هذا القدر ما يكفي لتقديم تصور إجمالي عن مواطن الالتقاء والافتراق بين مجالي النظر العقلي والكشف الذوقي؛ على أن الأمانة العلمية تحتم التنبيه على أننا تحرينا الإيجاز وعدم الإطناب، واقتصرنا على بيان الجوانب الإيجابية دون السلبية؛ إذ من

المعلوم أن كلا العلمين لا يخلو من عدد التجاوزات الناشئة أساسا عن الإغراق في الاعتداد بالعقل في الجانب الكلامي، وعن الثقة المفرطة بمدلول الكشف في الجانب الصوفي لدرجة الوقوع في المحظور والعدول عن سبل الرشاد. وقد استفاض ابن خلدون في نقد تلك التجاوزات في "المقدمة" و"شفاء السائل" وغيرها، وكذا فعل محتسب الصوفية الشيخ زروق في "عدة المريد" و"قواعد التصوف"، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بهذه الكتب وأمثالها.

والله أعلم، وبه التوفيق والتسديد.

***

الهوامش:

(1) شرح المواقف. ج1. ص40 (ت/ محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1419هـ/ 1998م).

(2) المقدمة. ج2. ص205 (ت/ عبد الله الدرويش. دار يعرب. دمشق. ط1. 1425هـ/ 2004م).

(3) الرسالة الغراء في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام. الأرموي. الرسالة الأولى ضمن مجموع ثلاث رسائل. ت/ محمد أكرم أبو غوش. دار النور. الأردن. ط1. 1434هـ/ 2013م. ص75.

(4) شرح المواقف. ج1. ص45.

(5) شرح المواقف. ج1. ص57-58.

(6) انظر شرح المواقف. ج1. ص58-59.

(7) الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي. ابن عجيبة. ص22 (ت/ عبد الرحمن حسن محمود. عالم الفكر. القاهرة. د ت).

(8) رسالة في علم التصوف. ضمن رسائل القيصري. ص110-111 (ت/ محمد بايراقدار. مؤسسة قيصري. إسطمبول. 1997م).

(9) الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية. الفصل الأول. ص56.

(10) انظر المنقذ من الضلال للغزالي. ص100-109 (ت/ جميل صليبا. دار الأندلس. بيروت. ط7. 1967م).

(11) مبهج القاصد بشرح المراصد. عبد الرحمن الفاسي. ج2. ص453 (دراسة وتحقيق خالد الدرفوفي. أطروحة دكتوراه بكلية أصول الدين. جامعة القرويين. تطوان. 2018م).

(12) انظر المحصول للفخر الرازي. مباحث الأخبار. ج4. ص440-443 (ت/ جابر العلواني. مؤسسة الرسالة. ط2. 1412هـ/ 1992م).

(13)انظر كشف النقاب عن سر لب الألباب، من كتاب الجواهير العجيبة، لابن عجيبة، ص178، (ج.ت.ت/ عبد السلام العمراني الخالدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2. 2007م).

(14) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب. ص40-41 (ت/ نزار حمادي. مؤسسة المعارف. بيروت. ط1. 2008م).

(15) الفتوحات المكية. الباب251. ج4. ص271 (ت/ أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1420هـ/ 1999م).

(16) الحكم العطائية. الحكمة20 (ضمن شرح ابن عباد الرندي. ت/ محمد هيكل. مؤسسة الأهرام. القاهرة. ط1. 1408هـ/ 1988م).

(17) النونية. ضمن ديوان أبي الحسن الششتري. ص73 (ت/ سامي النشار. فضاء المعارف. الإسكندرية. ط1. 1960م).

(18) شرح النونية لابن عجيبة. ص86 (سلسلات نورانية فريدة. ت/ العمراني الخالدي. دار الرشاد الحديثة. الدار البيضاء. 2013م).

(19) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد الحفيد. ص23-24 (ت/ محمود قاسم. المكتبة الأنجلو مصرية. ط2. 1964م).

(20) نتائج علم الكلام الجدلي عند معظم المتصوفة خاصة منهم المتأخرين ظنية، ولا تفضي إلى الحقيقة، وطريق الاستدلال العقلي مضعف للطيفة العالم في تلقي التجلي الإلهي، فهو حجاب عن الحق... انظر: الفتوحات المكية، لابن عربي، ج1، ص59. و شرح النونية، لابن عجيبة. ص 74.

(21) انظر المنقذ من الضلال. ص111.

(22) انظر الفتوحات المكية. الأبواب 2، 88، 341، 374، 559.

(23) الفتوحات المكية. الباب285. ج4. ص385.

(24) حكم ابن عربي، ضمن شرحها للملا حسن الباني الدمشقي. الحكمة98. ص351 (ت/ أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1427هـ/ 2006م).

(25) تقيدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة. ص11 (تح: جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، ط: 1998م).

(26) شفاء السائل لتهذيب المسائل. ص147 (ت/ محمد مطيع الحافظ. دار الفكر. دمشق. ط1. 1417هـ/ 1996م).

(27) البقرة/ 260.

(28) شرح المواقف. الموقف6. ج8. ص360-361.

(29) البحر المديد. ج1. ص294 (ت/ أحمد القرشي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1419هـ/ 1999).

(30) المنقذ من الضلال. ص108.

(31) مفتاح السعادة ومصباح الزيادة في موضوعات العلوم. ج1. ص67-68 (دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1405هـ/ 1985م).

(32) مفتاح السعادة. ج1. ص69.

(33) باختصار من مفتاح السعادة. ج1. ص70.

(34) الأقنوم في مبادئ العلوم. عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي. ق244/ أ (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط. رقم6585).

(35) يقول ابن عجيبة: «فليست طريقتنا طريقة استدلال حتى نحتاج فيها إلى العقل، بل إنما هي طريقة أذواق ووجدان، يغيب الدليل في المدلول والذاكر في المذكور والواصل في الموصول، فنستدل بالله على غيره فلا نجده، وهذا هو حَجنا وغاية بغيتنا...، وهو أيضا حجتنا وبرهاننا، فما دام السالك يفتقر إلى الاستدلال فهو في الطريق وفي هوة عقله غريق، فإذا استغنى عن الدليل بشهود المدلول ورؤيته، فقد تحقق بوصوله إلى عين التحقق وبغيته». شرح نونية الششتري، لابن عجيبة، ص 89-99.

(36) الحكم العطائية. الحكمة165.

(37) الحكم العطائية. الحكمة29.

(38) شرح العقائد النسفية. ص149 (ت/ طه عبدالرؤوف. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة. ط1. 1421هـ/ 2000م).

(39) الأقنوم في مبادئ العلوم. ق245/ ب.

(40) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في باب قتال اليهود من كتاب الجهاد والسير عن ابن عمر (2925) وأبي هريرة (2926)، والحديث عند مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة عن ابن عمر (2921) وأبي هريرة (2922).

(41) باختصار من الفتوحات المكية. الباب317. ج5. ص97-98.

❋❋❋

المصادر والمراجع:

- الأقنوم في مبادئ العلوم، لعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، ق244/ أ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم: 6585.

➢ البحر المديد، لابن عجيبة، تح: أحمد القرشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1419هـ/ 1999م.

➢ تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، للبكي الكومي، تح: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط1، 2008م.

➢ تقييدان في وحدة الوجود، لأحمد ابن عجيبة، تح: جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، ط: 1998م.

➢ الرسالة الغراء في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، للأرموي، الرسالة الأولى ضمن مجموع ثلاث رسائل، تح: محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الأردن، ط1، 1434هـ/ 2013م.

➢ رسالة في علم التصوف، ضمن رسائل القيصري، تح: محمد بايراقدار، مؤسسة قيصري، إسطمبول، 1997م.

➢ شرح الحكم العطائية، لابن عباد الرندي، تح: محمد هيكل، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1، 1408هـ/ 1988م.

➢ شرح حكم الشيخ الأكبر، للملا حسن الباني الدمشقي، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م.

➢ شرح العقائد النسفية، للتفتزاني، تح: طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 1421هـ/ 2000م.

➢ شرح المواقف، للإيجي، تح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م.

➢ شرح النونية، لابن عجيبة، سلسلات نورانية فريدة، تح: العمراني الخالدي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط: 2013م.

➢ شفاء السائل لتهذيب المسائل، لابن خلدون، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/ 1996م.

➢ الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، لابن البنا السرقسطي، ابن عجيبة، تح: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د ت.

➢ الفتوحات المكية، لابن عربي، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/ 1999م.

➢ كشف النقاب عن سر لب الألباب، ضمن كتاب الجواهير العجيبة، لابن عجيبة، ج.ت.ت: عبد السلام العمراني الخالدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2. 2007م.

➢ مبهج القاصد بشرح المراصد، عبد الرحمن الفاسي، دراسة وتحقيق: خالد الدرفوفي، أطروحة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة القرويين، تطوان، 2018م.

➢ مفتاح السعادة ومصباح الزيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م.

- المقدمة، لابن خلدون، تح: عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ/ 2004م.

- المحصول، للفخر الرازي، تح: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد الحفيد، تح: محمود قاسم، المكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1964م.
- المنقذ من الضلال، للغزالي، تح: جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت، ط7، 1967م.
- ديوان أبي الحسن الششتري، تح: سامي النشار، فضاء المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960م.

دراسات وبحوث عقدية

ماذا كانت "تفعل" كتب ابن رشد في مصر والشام خلال القرن الرابع عشر للميلاد؟ أو ابن رشد في مكتبة ابن تيمية

د. فؤاد بن أحمد

دار الحديث الحسنية - الرباط

ملخص[1]

نراجع في هذا المقال الدعوى الشهيرة التي تقول إن مذهب الفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد (ت.595هـ/ 1199م) لم يكن له من صدى في السياقات الإسلامية بعد وفاته وأنه لا أثر لابن رشد في الأعمال الفلسفية للمشرق، فما بالك بالمجالات المعرفية الأخرى. وتتخذ هذه المراجعة صيغة تعقب لشكل من أشكال الانتقال التي عرفتها نصوص ابن رشد إلى مصر والشام، ولجانب حضورها في مجالات فكرية عادةً ما اعتبرت مخاصمةً للفلسفة. إننا ندعي، في المقابل، أن نصوص ابن رشد وأفكاره الفلسفية قد تخطت، مباشرة بعد موته، حدود الأندلس والمغرب وانتقلت إلى المشرق لتشغل مكانة غاية في الأهمية في كتابات أعلام لها شأن في تاريخ الفكر في السياقات الإسلامية، من قبيل ابن تيمية الحراني (ت.728هـ/ 1328م). وندعي أن هذا التلقي من شأنه أن يعيننا على أمرين: أولهما التأريخ لفكر ابن رشد بعد وفاته؛ أما ثانيهما فهو تسليط أضواء جديدة على مراحل "معتمة" من التطور الفكري والمذهبي الذي عرفه ابن رشد نفسه خلال حياته.

What Were Ibn Rushd's Works Doing in Egypt and the Levant in the 14th Century?

Ibn Rushd in The Library of Ibn Taymiyya

Abstract

This article aims at revisiting the famous claim that the doctrine of the Andalusian philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 595/1198) has no echo in Muslim contexts after his death and that there his thought had no impact in the philosophical works of the Islamic East, let alone in other disciplines. This reconsideration will take the form of a partial survey of the kinds of transmission that Ibn Rushd's texts have

known into Egypt and the Levant, in circles generally considered as antagonistic to philosophy. This paper tries to show how Ibn Rushd's texts and philosophical ideas, immediately after his death, were received by some scholars of Egypt and the Levant, such as Ibn Taymiyya (d. 728/1328). I presume that this reception could help us on two levels: the first is to rewrite the history of Ibn Rushd's thought after his death; the second is to shed new light on the intellectual and doctrinal evolution that he experienced during his life.

مقدمة

يمكن الحديث عن شبه إجماع بين الدّارسين على أنه ما كان للفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد (ت.595هـ/ 1198م) من أثر مُعتبر في العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط، وأنه لكي نجد ذكرا لهذا الفيلسوف علينا أن نتوجه بنظرنا إلى كتب النظار النصارى واليهود في أوروبا. والواقع، أن من أطلق هذه الدعوى كان هو الفيلولوجي والمؤرخ الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan, d. 1892)، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر. وقد تواصل القول بها بعد ذلك من دون أن تخضع للمراجعة، مع أن نصوصا ووثائق كثيرة جديدة تدعونا إلى ذلك.

وبالفعل، يُعد كتاب *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*[2] لإرنست رينان الكتابَ الرائد في الدراسات الحديثة في فلسفة ابن رشد. وقد صدرت الطبعة الأولى منه العام 1852[3]، وتوالت الطبعات والتعديلات في ضوء ما استجد من أعمال ونُشر من وثائق بخصوص موضوعه. ومع أن رينان نفسه كان على وعي بمحدودية الوثائق والنصوص في تلك الحقبة، فإنه لم يتردد في القول إن ابن رشد الذي خلّف تلامذةً كثرًا في أوساط اليهود واللاتين لم يكن جزءًا من البرنامج التعليمي عند أبناء جلدته، وظل مجهولا تماما بينهم. ويقول في هذا المعنى: «لم يتمكن ابن رشد، الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز اسمه عدة مرات في معركة الفكر الإنساني، لم يتمكن من أن يؤسس له مدرسة بين أهله؛ وأنه وهو أشهر العرب في نظر اللاتين قد جُهل من قبل أبناء دينه تماما»[4]. وفي نظر رينان، بما أن فكر ابن رشد لم يكن له من أصالة إلا عند السكولائيين[5]؛ وبما أن الدراسات الفلسفية نفسها قد صارت عديمة الأثر في الإسلام بعد موته، فإنه «يجب أن لا يُبحث إذن عن الرشدية، بحصر المعنى، عند المسلمين»[6].

ظل صدى هذه الدعوة إلى الإعراض عن البحث عن الأثر الفكري لابن رشد في السياقات الإسلامية وإلى الإقبال عليه عند الأوروبيين حصريا يتردد لأمد طويل وما يزال؛ وقد صارت عنصرا محوريا في تفسير التفاوت الهائل، كمًّا وكيفًا، بين الدراسات المنجزة عن أشكال التلقي الفكري لابن رشد في أوروبا وبين نظيرتها المفترضة في السياقات الإسلامية

والعربية. وقد استمر العمل بدعوة رينان، بل بدعواه إلى أمد قريب؛ وما تزال بعض الأوساط الجامعية، شرقا وغربا، تُردد ما قاله. وفي هذا السياق، يبدو أن جوزيب بويج Josep Puig ما كان مبالغا عندما قال: «إن كتاب رينان ما يزال عملا مُعتبرا»[7]، ما دام قد ظل محتفظا بجاذبيته. فهذا روجيه أرنالديز Roger Arnaldez، أحد المدافعين عن عقلانية ابن رشد، يقول في العام 2004: «**إن ابن رشد لم يكن له من أتباع في العالم الإسلامي**، وإن تأثيره لم يحصل إلا بين الفلاسفة المسيحيين، **كما أظهر ذلك إرنست رينان** [عام 1852]»[8]، ومن جهته، لم يعمل المستعرب الإسباني ميغال كروث هيرنانديز Miguel Cruz Hernández سوى على استعادة كلام رينان الذي مضى عليه أكثر من قرن؛ إذ يقول: «لم يكن لمذهب ابن رشد ولإسهامه من صدى عند أتباعه من المسلمين، بل يجب البحث عن هذا الأثر عند أتباعه اللاتين»[9]. ويظل ابن رشد شبه مجهول في المشرق، حسب قراءة دارس الإسلاميات دومينيك أورفوا Urvoy Dominique؛ وفي هذا المعنى يقول: «وفي الواقع لا أثر لابن رشد في الأعمال الفلسفية للمشرق، فما بالك بالمجالات المعرفية الأخرى»[10].

هذه المزاعم التي تظل، في تقديرنا، تنويعا لدعوى رينان واستعادة لها هي ما نسعى إلى مراجعته في هذا العمل، كما سعينا إلى ذلك في أعمال أخرى[11]. وهنا نعود إلى رينان لنقول إنه كان مخطئا في ما يتعلق بمصير فلسفة ابن رشد، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل:

1. أولها أن عشرات التلاميذ قد درسوا عند ابن رشد وأخذوا عنه علمه؛ وقد أظهر ذلك محمد بن شريفة (ت. 2018) بشيء من التفصيل في عمله الهام **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**[12].

2. وثانيها أن أعمال أبي الوليد كانت ضمن البرامج الدراسية لطلبة العلوم الشرعية[13] والعقلية معا في الأندلس وشمال أفريقيا، واستمرت كذلك لفترة طويلة بعد وفاته.

3. وثالث الأسباب، أن أعمال ابن رشد الميتافزيقية والطبيعية والمنطقية كانت ذات تأثير في الكتابات التي جاءت بعده، والتي تلقته من خلال استثمار نصوصه والتفاعل معها نقلا وقراءة ونقدا في سياقات إسلامية مختلفة، عادة ما اعتبرت مخاصمة للفلسفة عموما أو لفلسفة ابن رشد خاصة[14].

طبعا، لن نقف هنا عند كل الأسباب؛ لأننا قد أفردنا لكل واحد منها دراسة تمهيدية خاصة به، وإنما سنكتفي ببعض التفصيل في جانب من السبب الأخير. وعليه، فواحد من أهم الأسباب التي من أجلها نعتبر دعوى إرنست رينان- ولواحقها من مزاعم دومنيك أورفوا وروجيه أرنالديز وجورج فضلو الحوراني[15] وغيرهم- باطلةً هو أن نصوص ابن رشد وأفكاره الفلسفية قد تخطت، مباشرة بعد موته، حدود الأندلس والمغرب وانتقلت إلى المشرق- مصر والشام - لتحتل مكانة مُعتبرة في كتابات أسماء لها شأن في تاريخ الفكر الإسلامي، من قبيل أبي العباس أحمد

ابن تيمية الحراني (ت. 728هـ/ 1328م). ومن أجل إظهار ذلك، سنتتبع في هذه الدراسة حضور نصوص ابن رشد بأشكالها وصيغها في أعمال ابن تيمية تحديدا، وانعكاس كل ذلك على التأريخ لفكر ابن رشد وتطوره، سواء بعد وفاته أو حتى خلال حياته.

أولا: إشكالية الأثر الفلسفي لابن رشد على ابن تيمية

الواقع أن الحضور المفترض لفلسفة ابن رشد في فكر ابن تيمية كان موضوع دراسات هامة عدة. فقد أظهر محمود سعد الطبلاوي من مصر[16]، وعبد المجيد الصغيّر من المغرب[17]، وعبد الحكيم أجهر من سوريا[18]، وكارل شريف الطوبجي من كندا[19]، وجون هوفر من انجلترا[20]، وأنكي فون كوغلغن من ألمانيا[21]، ونجاة زوكاغ من فرنسا[22]، وآخرون، المواضعَ التي تقاطع فيها ابن تيمية مع ابن رشد، والتي يفترض أن يكون الأول قد تأثر فيها بالثاني (مثال ذلك: دليلا العناية والاختراع، ومفاهيم السببية، وحدوث العالم، والصفات الإلهية، والنبوة، والجهة والمكان...). ونحن لن نعرض في هذه الدراسة لهذه المواضيع، التي وإن كانت في غاية الأهمية فإنها، هي ذاتها، تفترض أن يكون عملٌ أوليٌّ قد أُنجز قبل الانخراط في دراسات تحليلية أو مُقارنة، وهو حصر نصوص ابن رشد التي استعملها ابن تيمية أساسا. ولكي نظهر أهمية هذا العمل الأولي، نرى أن نتوقف عند عملين اثنين من الأعمال التي كان لها حضور قوي بين الدارسين للعلاقة بين ابن رشد وابن تيمية: الأول هو مقالة عبد المجيد الصغيّر والثاني بعض كتابات جون هوفر.

يعد عبد المجيد الصغيّر، من جامعة محمد الخامس، واحدا من الدّارسين الأوائل الذين انتبهوا إلى مواطن الالتقاء بين فكري ابن رشد وابن تيمية؛ وقد أصدر في هذا الموضوع مقالة صارت من الدراسات الكلاسيكية في هذا الباب[23]. والمقالة، وقد ذُكرت في أحد الهوامش أعلاه، تحمل عنوان: «مواقف رشدية لتقي الدين ابن تيمية؟ ملاحظات أولية». والهدف المزدوج للمؤلِّف من هذه المقالة هو، أولا، «تكسيرُ القطيعة المفترضة، والمجمع عليها، بين فكر ابن رشد وما تلاه من فكر إسلامي بالمغرب والمشرق»[24]، وثانيا، مراجعةُ «الرأي السائد أن الفكر النقدي الرُّشدي لم يجد في العالم الإسلامي الأرضية الصالحة لانتشاره، مما اضطره إلى الهجرة نحو العدوة الأخرى بالشمال»[25]. والطريق إلى تحقيق ذلك الهدف، في تقدير عبد المجيد الصغيّر، هو «أن نتبين في ذلك الفكر [فكر ابن تيمية] ما يمكن اعتباره صدى للنقد الفلسفي لابن رشد وتوسيعا له، [...] بإبراز أوجه الشبه بينهما»[26].

وفعلا، فقد راح الصغيّر يحصي المواضع التي كان فيها ابن تيمية قريبا من ابن رشد؛ ومن هذه المواضع نقد القياس الكلامي، ومسائل الخلق والقدم والحدوث، والموقف من نفي الجسمية والجهة، ومشكلة السببية، والموقف من ابن سينا، وموافقة صريح المعقول لصريح

المنقول. ومن خلال تحليل هذه المواضع ظهر للصغيّر التشابه الكبير الذي لا يمكن إلا أن يكون نابعا من أسس ومبادئ متقاربة[27].

لذلك، يمكن «أن ننظر إلى نقد ابن تيمية، خاصة للتراث الفلسفي في الإسلام بالمشرق، كفكر يُغْني ويدعم نقد ابن رشد لتلك الفلسفة من حيث خروجها عن أصولها الأرسطية وأخذها بأصول مشرقية، ربما كان ابن تيمية، بحكم بيئته أكثر دراية بها من ابن رشد. وكثيرا ما يشير ابن تيمية إلى ذلك الاختلاف أو الخروج عن الأرسطية من طرف فلاسفة المشرق. ولعل نفس الشيء يلاحظ أيضا في نقده لعلم الكلام، إذ فيه إغناء كبير للنقد الرشدي للأشعرية»[28].

إن مواطن الالتقاء هذه، والتي تمتد من التشابه لتصل حد التطابق، هي ما دفع الصغيّر إلى الاستغراب والتساؤل: «إلى أي حد يمكن الكلام عن مجرد توافق أو بالأحرى تأثر ابن تيمية، في مشروعه النقدي، بالموقف الرشدي؟ وهل يقبل ابن تيمية الاعتراف بهذا التأثر إن وجد؟ خاصة وأن حكم ابن تيمية على ابن رشد يتميز عن بقية أحكامه ضد الفلاسفة والمتكلمين ببعض الليونة والاعتراف بالفضل»[29]. ومحاولةً من الصغيّر الجواب على هذا التساؤل نجده يضع إمكانين، عبّر عنهما كما يلي: «لا يمكن القطع بجواب صريح في مسألة التأثر والتأثير إلا بالرجوع إلى المصادر الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته الواسعة، وهل تضمنت تلك المصادر أسسا فكرية تشبه الأسس الثقافية التي تجلت في الفكر الرشدي. أم أن المسألة ترجع، من جهة أخرى، إلى مصدر قديم مشترك بين ابن رشد وابن تيمية، هو المسؤول عن هذا التشابه بينهما؟»[30]. وبدلا من البحث عن الأصل القريب جدًّا في ذلك التشابه، يعترف الصغيّر: «حقا إننا لا نملك اليوم من الوسائل والقرائن ما يمكننا من الإجابة القاطعة عن مثل هذا التساؤل»[31]. لذلك، يُخرج من جدول أعماله في المقال الانتهاءَ «إلى رأي قطعي بخصوص مشكلة التأثر والتأثير بين المفكرين [...] تاركين البت في المشكلة إلى حين نتوفر على مزيد من الشروط الموضوعية التي توضح بكيفية أفضل الأصول التي استقى منها ابن تيمية ثقافته»[32].

لسنا في معرض مراجعة عمل الصغيّر ولا التشكيك[33] في أهميته وريادته في الدراسات المغربية حول الموضوع، وإنما نود أن نقول، من الآن، إن العودة إلى المصادر الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته الفلسفية تكشف، بما لا يدع مجالا للشك، عن وجود نصوص ابن رشد، أعني **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، و**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، و**تهافت التهافت**، و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»، ضمن مكتبة ابن تيمية. وهذا هو العنصر الحاسم الذي ذهل عنه الصغيّر وظل مصدر حيرته في المقال بأكمله، فجعله يَفترض أصولا بعيدة مشتركة بين ابن تيمية وابن رشد. وفي المقابل، فإن التقارب الفكري الملموس والمصرَّح به يجد تفسيره، ببساطة، في إقبال

ابن تيمية على نصوص ابن رشد، المذكورة، قراءةً واقتباسًا وتأثرًا وتأييدًا واعتراضًا[34].

وعلى سبيل المثال فقط، فإن نقد ابن رشد لابن سينا بحجة خروجه عن الأرسطية، بل وفلسفة ابن رشد نفسها، هما ما ساعد ابن تيمية على تبيّن حدود الفلسفة السينوية؛ أو بعبارة أخرى، ما كان ابن تيمية ليقيس مدى خروج ابن سينا عن خط الأرسطية، ويتبين حدود فلسفته إلا بفضل استعانته بأعمال ابن رشد، إلى جانب أعمال نظار آخرين[35].

ومن جهة أخرى، لا يتسع المجال هنا لنقف بتفصيل عند الأعمال الهامة التي أنجزها جون هوفر، من جامعة نوتينغهام، عن ابن تيمية؛ ونكتفي، هنا، بأن نشير إلى أن الرجل واحد من الدّارسين الذين تفاعلوا بشكل ملحوظ مع دراسة عبد المجيد الصغيّر المذكورة، ووضعوا دراساتهم في سياق مراجعة الرأي السائد بغياب أي تأثير لابن رشد في الفكر الإسلامي اللاحق مقارنة بالغزالي؛ وتتبعوا، في المقابل، مواضع التقاء ابن رشد وابن تيمية[36]. إلا أن هوفر، على ما بدا لنا، لم يقف، في دراسته المذكورة في أحد الهوامش أعلاه، على واقع نقول ابن تيمية من أبي الوليد. ويكفي، هنا، أن ننقل واحدة من الخلاصات التي انتهى إليها، حيث يقول: «يبقى علينا أن نُبين كيف تمثل ابن تيمية فكر هؤلاء الذين قرأ لهم، وخاصة ابن سينا، وابن عربي، وفخر الدين الرازي، وكذا ابن رشد وأبي البركات البغدادي»[37]. وفي تقديرنا، لا مدخل لتبين وجوه تَمَلُّك ابن تيمية وتمثله فكرَ هؤلاء الأعلام، وأسماء أخرى كثيرة، ما لم تُحصر المادة الأساس التي حصل تمثلها، وهي نُصوصهم[38]. وهذا، بالذات، ما تداركه جون هوفر في عمله الصادر عام 2018 عن استعمال ابن تيمية لابن رشد في إبطاله نظرية التنزيه عند فخر الدين الرازي (ت.606هـ/ 1210م)، حيث أظهر نصوص ابن رشد التي استعملها أبو العباس في أعماله[39].

وهذا العمل الأولي هو ما نقوم به في هذه الدراسة؛ وذلك بالاقتصار في البداية على نصوص فيلسوف بعينه، وهو ابن رشد، حيث نستعرض حضور هذه النصوص في أعمال ابن تيمية ونقف على أهميتها التاريخية والمذهبية؛ على أننا قد تقصينا، في دراسة قد ظهرت منفردة، حضور فلاسفة آخرين في أعمال أبي العباس، والتأثير المفترض الذي كان لهذه النصوص عامة، ولنصوص ابن رشد خاصة، في تشكيل منظور ابن تيمية (وابن القيم) للفعاليات الفلسفية في السياقات الإسلامية[40].

وبالجملة، تكشف مراجعة الدراسات المنجزة عن تلقي ابن تيمية لنصوص ابن رشد عن وجود تفاوت في اهتمامها. فإذا كان هذا الاهتمام قد انصب أساسا، على أوجه التقارب الفكري بينهما في ما يتعلق بالمواضع المذكورة أعلاه، فإننا، بموازاة ذلك، لم نَنْتَه بعدُ من رصد وتوثيق نصوص الأول التي كانت بيد الثاني؛ وهذا ما سنسلط عليه بعض الضوء في هذه الدراسة.

ثانيا: نصيب ابن رشد في مكتبة ابن تيمية

على الرغم من شهرة التعليقات النقدية التي دوّنها ابن تيمية في كتاب **درء تعارض العقل والنقل** ورواجها بين الناس بفضل جمعها ونشرها منذ العام 1910م من قبل الكتبي وخبير المخطوطات السوري محمد أمين الخانجي ملحقةً بطبعة **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**[41]، وعلى الرغم من الإشارات المبكرة التي أدلى بها المستشرق الفرنسي هُنري لاوُست Henri Laoust عام 1939م بخصوص الاستعمال المكثف من قبل ابن تيمية لأعمال ابن رشد الثلاثة: **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، و**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، و**تهافت التهافت**[42]، فإن البحث في هذا الموضوع بالذات قد ظل لسنوات على وضعه البكر هذا ولم يشهد تراكما كبيرا.

وقد أدت هذه الثغرة بعدد غير قليل من الدّارسين الجادين إلى ترديد مزاعم خاطئة أو غير دقيقة. فهذا جورج فضلو الحوراني يزعم أن **فصل المقال** «لم يُحْدث كبير ضجة بعد موت ابن رشد»[43]؛ بل قد «سقطَ طيّ النسيان في العالم العربي الإسلامي»[44]. ومع أن الكتاب قد ظل مسجلا ضمن قوائم أعمال ابن رشد، فإنه لا أحد من النظار ذكره[45]. ويضيف جازما: «لقد ظل **فصل المقال** مجهولا في الشرق والغرب إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر؛ فقد أنجز مونك وريننان دراستيهما عن ابن رشد وما كانا، عندئذ، على علم به. أما الذي سلط الضوء عليه، لأول مرة، فهو مرقص يوسف مُلّر، الذي حقق النص العربي العام 1859م»[46]. ومرت عقود دون أن يتغير شيء من هذا الحكم؛ فقد ظل ألان دُ ليبرا Alain de Libera يعتقد إلى العام 1996م، على الأقل، أن **فصل المقال** لابن رشد «لم يكن له أي تأثير مباشر في العالم الإسلامي»[47]؛ وأنه كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليجد من يقرأه[48]. وفي نظر أحمد شحلان، «لم يذكر ابن تيمية أي مصدر من مصادر ابن رشد مع أنه اطلع على بعضها، وعلق عليه، مثل **الفصل والمناهج والضميمة**»[49]. بل إن اسم ابن رشد نفسه نادر الحضور، في نظر شحلان دائما، إذ إن «ابن تيمية لم يذكره إلا ثلاث مرات في **فتاويه**»[50]. وهذا يحيى ميشو في مطلع القرن الحالي يقول: «يبدو أن **فصل المقال** لم يكن بيد ابن تيمية»[51]. وقبل بضع سنوات فقط، نجد أنكي فون كوغلغن تستعيد بتلوين طفيف زعْم ميشو قائلةً: «إن ابن تيمية، على ما يبدو، لم يكن يعرف **فصل المقال**»[52]. والحال أن مراجعة **بيان تلبيس الجهمية**، كما سنرى، كفيلة بتغيير هذه الصورة المشوّشة تغييرا جذريا.

وباختصار، لا يختلف وضع كل من **تهافت التهافت**[53] و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»[54] عن **فصل المقال**. ففي تقدير بعض الدارسين[55] لم يعرف **تهافت التهافت** أي انتشار، ولعل ابن تيمية نفسه لم يطلع عليه مباشرة؛ كما أن «مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات» لم ترد في

أي مرجع عربي في القرون الوسطى إلا في نسختها المخطوطة الفريدة (الإسكوريال: 632). وسنرى أدناه أن هذا الزعم غير دقيق.

أما وضع **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** فيظل مختلفا في عمومه؛ فقد أدرك الناس مبكرا أن هذا النص قد عرف انتشارا، والدليل، في نظرهم، هو انتقاد ابن تيمية له. لكن هذه الصورة نفسها تظل، في تقديرنا، بعيدة عن واقع التلقي الذي حصل لهذا لكتاب، وعن انعكاس ذلك التلقي على مستوى تاريخ نص الكشف نفسه. وكما سنظهر أدناه، فقد ظل بعض الدارسين يعتقدون، مثلا، أن ابن رشد لم يقم بمراجعة لنص **الكشف**[56]؛ وبعضهم الآخر ظل يعتقد أن صيغة واحدة لهذا الكتاب هي التي وصلت إلى المشرق[57]. والحال أن أعمال ابن تيمية، وخاصة **بيان تلبيس الجهمية** و**درء تعارض العقل والنقل**، قد تغير من هذا الاعتقاد إلى حد كبير.

وبالنظر إلى أهمية التلقي الذي حصل لأعمال ابن رشد في كتب ابن تيمية، فإننا سنفرد لكل عمل فقرةً خاصة به.

1. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

كان الدارس المصري رزق يوسف الشامي قد رصد في مقال هام له مصادر ابن تيمية؛ ومن هذه أعمال ابن رشد التي استعملها أبو العباس في كتاباته[58]. لكن الرجل لم يُوفق في التعرُّف إلى **فصل المقال** بين تلك الأعمال. ولعل السبب هو تعويله على الفهارس التي وضعها محققو كتب ابن تيمية وناشروه بدل مراجعة هذه الكتب نفسها، وهو أمر يظل في غاية الصعوبة في كل الأحوال. ولم يمر عقد من الزمن على عمل رزق الشامي حتى أصدر صالح بن غرم عبد الله الغامدي عملا عن **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**، أحصى فيه المصادر والأعمال الفلسفية التي استعملها أبو العباس في كتاباته، ومن هذه كتابات ابن رشد. وقد ذكر **فصل المقال** ضمن الكتب التي يحيل عليها ابن تيمية إلى جانب الكتب الثلاثة الأخرى؛ أعني: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»، و**تهافت التهافت**. لكن الرجل قد قال بأمرين لا يجتمع القول بهما في آن واحد؛ فنحن نجده يقول بأن ابن تيمية قد ذكرَ «**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** ونقل منه»[59]؛ ويحيل الغامدي على الصفحة 24 من المجلد الأول من **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية** (تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1391هـ)). ولكن عند عودتنا إلى الصفحة المذكورة لم نجد سوى ذكر لـ**الفصل** لابن رشد، دونما نقل منه[60]. وبالفعل، يعود الغامدي في موضع آخر من الكتاب ليقول: «**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**: ذكره شيخ الإسلام فيما ذكر من كتب ابن رشد **وإن كان لم ينقل عنه**»[61]. والظاهر أن الرجل لم يقف

على أي نقول من **الفصل**؛ إذ لو فعل لكان خصص لها فقرة على الأقل، على غرار ما فعل للكتب الأخرى. والواقع أن محققي النشرة الثانية لـ**بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية**، والتي صدرت عام 2005، قد ذكروا، بكل وضوح، كتاب **فصل المقال** ضمن مصادر ابن تيمية الفلسفية[62].

وبالعودة إلى الكتاب نفسه، أعني **بيان تلبيس الجهمية**، تبين لنا أن **فصل المقال** قد كان بيد ابن تيمية. والملاحظ أن هذا الأخير (أو الناسخ) يطلقُ على الكتاب العنوانَ المحرفَ التالي: **تقرير المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، ويحيلُ صراحةً ومباشرةً إليه مرات عدة، ويناقشه[63]، وينقلُ منه فقرات، بل صفحات متصلة بأكملها، كما هو مبين في الجدول الآتي:

ابن تيمية	ابن رشد
بيان تلبيس الجهمية، الجزء الأول، 458-459.	ابن رشد، كتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق جورج فضلو الحوراني (ليدن: بريل، 1959)، 21؛ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، تحقيق محمد عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 106.
بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 80-84.	**فصل المقال**، تحقيق الحوراني، 21-23؛ تحقيق عبد الواحد العسري، 107-109.
بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 84-85.	**فصل المقال**، تحقيق الحوراني، 23-24؛ تحقيق عبد الواحد العسري، 109-110.
بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 90-93.	**فصل المقال**، تحقيق الحوراني، 24-25؛ تحقيق عبد الواحد العسري، 110-112.
بيان تلبيس الجهمية، الجزء الثاني، 101-106.	**فصل المقال**، تحقيق الحوراني، 25-28؛ تحقيق عبد الواحد العسري، 112-114.

واعتمادا على المواضع المذكورة، في الجدول، من **بيان تلبيس الجهمية** لابن تيمية، ومقارنتها بما يقابلها من مواضع في **فصل المقال** لابن رشد، يمكن القول، بكل اطمئنان، إن ابن تيمية قد تعرّف إلى مضمون **فصل المقال لا عن طريق الكشف**، كما يزعم يحيى ميشو[64]، وإنما من طريق مباشر، مادام قد كان بين يديه.

هذا، وقد صار معلوما اليوم أن «الفترة الزمنية التي ألف فيها شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، وهي خلال المدة التي قضاها في

حبس الجب، بقلعة الجبل بالقاهرة، من 26/ 9/ 705 [=1305م] إلى 23/ 3/ 707 [=1307م]»[65]؛ مما يعني أن النسخة من **الفصل** التي استعملها ابن تيمية في **البيان** تعود، بكل تأكيد، إلى ما قبل هذا التاريخ. وفي المقابل، يجدر بنا أن نُذَكّر بأننا لا نملك تاريخًا مضبوطا بخصوص تأليف ابن رشد **فصلَ المقال**. والتواريخ الشائعة اليوم تظل اقتراحات وتخمينات من قبل الدّارسين، تقوى وتضعف بحسب ربطها بالحيثيات والأحداث التي شهدها مسار ابن رشد الفكري والمهني، كتوليه القضاء أو إخراجه إحدى صيغ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** العام 575هـ/ 1179-1180م. فهذا جمال الدين العلوي، مثلا، يفترض أن سنة تأليف الكتاب هي 574هـ/ 1178م[66]. وكان جورج فضلو الحوراني (George F. Hourani, d. 1984) قد افترض أن سنة تأليف **الفصل** هي 575هـ/ 1179-1180م أو قبلها.[67] وفي نظر مانويل ألونسو (Manuel Alonso, d. 1965)، لابد أن يكون ابن رشد قد ألف **الفصل** و«المسألة» قبل عام 575هـ/ 1179-1180، تاريخ تأليف **الكشف**[68]، والأحرى أن نقول إحدى صيغه، كما سنرى.

أما بخصوص النسخ الخطية لـ**لفصل**، فإن المعروف منها اليوم اثنتان: تلك المحفوظة في الخزانة الوطنية الإسبانية بمدريد تحت رقم 5013 وفق فهرسة غلين رابلس (Guillén Robles, d. 1926)[69]؛ ويعود تاريخ الانتهاء منها إلى 29 ربيع الثاني 633هـ الموافق لـ 18 يناير 1236م؛ وتلك المحفوظة في خزانة الإسكوريال، والتي تحمل الرقم 632 وفق فهرسة هرتويغ درنبورغ (Hartwig Derenbourg, d. 1908)[70]. وقد كان الفراغ من نسخ كتاب **الكشف** الذي يوجد مع **الفصل** بنفس المجموع الواحد بتاريخ 22 ربيع الأول 724هـ[71] الموافق لـ 19 مارس 1324م.

وهكذا، فعلى الرغم من الأهمية التاريخية والمذهبية لتلك الاقتباسات الطويلة من نص **الفصل**، والتي ضمنها ابن تيمية كتابَ **بيان تلبيس الجهمية**، فإنها تظل من الناحية الفيلولوجية، ومن ناحية تاريخ النص، محدودةَ القيمة؛ وذلك بالنظر إلى أن نسخة مدريد المذكورة في بداية الفقرة السابقة تبقى أقدم من النسخة التي كانت بين يدي ابن تيمية، ومن ثم أقرب إلى زمن ابن رشد، فضلا عن عدم وجود فروق دالة كثيرة بين النسختين[72].

وإلى ذلك، فالظاهر أن **فصل المقال** لم يكن بيد ابن تيمية عند تأليفه **درء تعارض العقل والنقل**، فهو وإن كان على معرفة به، وقد استعان به قبل ذلك في **البيان**، فإننا لم نقف على نقل منه في **الدرء**. ومن هذه الجهة، نفهم لماذا انتهى الدارسون الذين حصروا مادة دراستهم في **الدرء**، دون **البيان**، إلى ما انتهوا إليه من أحكام غامضة أو خاطئة بخصوص أشكال حضور **فصل المقال** في أعمال ابن تيمية، وفي العملين المذكورين بوجه خاص.

2. «مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»[73] المشهورة خطأً بـ«الضميمة»

هذا القول القصير في العلم الإلهي هو جواب ابن رشد عن سؤال بخصوص معرفة الله تعالى، أي: هل يعلم الله تعالى الجزئيات أم الكليات فقط؟ ويرد عند ابن تيمية بعنوان «مقالة في العلم»[74]؛ ويقول إن ابن رشد قد «بيَّنَ ذلك في كلام أفرده في مسألة العلم، وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون إنه يعلم الكليات وإنه لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي، فذكر أنهم يقولون: "إنه يعلم الجزئيات، لكن على هذا الوجه"»[75]. وقبل أن يتولى الرد على هذه الدعوى، ينقل ابن تيمية مجموع النص حرفيا؛ وهو يغطي الصفحات من 383 إلى 390 من المجلد التاسع من النشرة المعروفة اليوم لـ**درء تعارض العقل والنقل**[76].

ويجدر بنا هنا أن نذكر أن أقدم نسخة خطية لهذا القول وصلت إلينا اليوم هي تلك المحفوظة بخزانة الإسكوريال (هرتويغ درنبورغ: 632، ورقة 18ظ–20ظ)[77]، وتقع بين نص فصل المقال (ورقة 1ظ – 18ظ) ونص **الكشف عن مناهج الأدلة** (ورقة 20ظ–74و). والعنوان الذي تحمله في هذه النسخة هو: «المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في **فصل المقال** رضي الله عنه»[78]؛ والظاهر أنه من وضع الناسخ. ويعود تاريخ هذه النسخة إلى العام 724هـ/ 1324م. وهذا القول هو الذي تشير إليه القائمة التي أوردها ابن عبد الملك، في **الذيل والتكملة**، بالعنوان الغامض الآتي: «مقالة في أن الله يعلم الجزئيات»[79]. ويرد، أيضا، في «برنامج ابن رشد» بالعنوان الآتي: «مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»[80]. ويظل هذا العنوان أبين من الأول، لأنه يصرح بطابعها المسألي الشكوكي ويشير إلى جواب ابن رشد[81].

أما ابن تيمية فإنه قد استعمل عنوان: «مقالة في العلم»، كما قلنا؛ والأهم من هذا هو احتفاظه بنصها الكامل. ومن هذه الجهة، أيضا، كان جورج فضلو حوراني مجانبا للصواب عندما كتب جازما: «إن [هذه المسألة] لا توجد في مخطوطة المكتبة الوطنية الإسبانية، ولا في أي مخطوط عربي وسطوي آخر غير مخطوطة الإسكوريال»[82]. غير أن العمل المعروف لابن تيمية بدرء **تعارض العقل والنقل**، وهو عربي ووسطوي في كل الأحوال، يدعونا، على نحو صريح، إلى مراجعة هذا الزعم.

وفي السياق ذاته، يرجح محمد رشاد سالم أن يكون تأليف **الدرء** في دمشق بعد أن قَدِم إليها من مصر، وذلك بين 713هـ/ 1316م و717هـ/ 1320م[83]. وإذا صح هذا التاريخ، فإن معنى هذا أن النسخة من «مسألة» ابن رشد التي استعملها ابن تيمية وضمّنَهَا **الدرء** أقدم من نسخة الإسكوريال (724هـ/ 1324م)، وأنها وصلت مصر ودمشق قبل هذا التاريخ. ومن هذه الجهة، فإن الشَّاهِد الذي يوفره ابن تيمية يكتسي أهمية كبرى بالنظر إلى موضوعنا. والأهم هو وقوفنا، بعد مقارنة أولية بين شَاهِد ابن تيمية وتلك النسخة الخطية

الفريدة التي بين أيدينا لـ«مسألة» ابن رشد، على عدد كبير من الاختلافات في القراءة؛ مما قد يحمل على الاعتقاد بأن ابن رشد ربما يكون قد راجع بعض الجوانب فيها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المعطيات التي ذكرناها هنا، فإن نشرة جديدة لـ«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات» تغدو أمرا مسوغا تماما[84].

3. تهافت التهافت

كانت أنكي فون كوغيلغن قد زعمت أن مجموع **تهافت التهافت** ربما لم يكن في متناول ابن تيمية[85]. هذا الزعم الحذِر يذهب في اتجاه مخالف لما يقوله ابن تيمية نفسه ولما تشهد به أعماله، وتحديدا **منهاج السنة النبوية** و**درء تعارض العقل والنقل** و**بيان تلبيس الجهمية والصفدية**. فمن جهة أولى، يُقدم ابن تيمية نفسه على أنه في موقع يؤهله للمقارنة بين **تهافت الفلاسفة** للغزالي و**تهافت التهافت** لابن رشد ولتقويم حجج كل منهما[86]. ومن جهة ثانية، يقتبس مباشرة من **تهافت التهافت** عشرات الصفحات في الأجزاء الثالث والثامن والعاشر من **درء تعارض العقل والنقل**[87]. ويمكن أن نضيف، من جهة ثالثة، أن **تهافت التهافت** قد مارس تأثيرا حاسما في تصور ابن تيمية لتاريخ الفلسفة وفي قراءته لفلسفات السابقين[88].

4. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

يَرِد عنوانُ هذا الكتاب عند ابن تيمية في **البيان** بالصيغة التالية: **مناهج الأدلة في الرد على الأصولية**[89]، كما يرد عنده في **الدرء** بصيغتين: الأولى هي **مناهج الأدلة في الرد على الأصوليين**، وهو عنوان قريب أو متطابق مع ما ورد في **البيان**[90]؛ وأما الصيغة الثانية فهي: **الأصول في العقائد**[91]. والمقصود بالصيغتين هو العمل المعروف اليوم بالعنوان الآتي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.**

ويجدر بنا أن نمهد ببعض المعطيات والملاحظات بخصوص نشرات هذا النص ونسخه، قبل أن نقف على وضعية تلقيه من قبل أبي العباس وعلى بعض مما تثيره هذه الوضعية من مسائل تتعلق بتاريخ نص ابن رشد نفسه، وبتطور هذا الأخير المذهبي.

وتاريخيا، يُعتبر **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** أول كتاب لابن رشد يُنشر في لغته الأصلية في العصر الحديث. وقد صدر في ألمانيا ضمن النشرة الشهيرة لثلاثية ابن رشد: **فصل المقال** و**الكشف** و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»، بهذا العنوان الغريب: **ثلاث رسائل للشيخ الأجل العلامة أبي الوليد محمد بن رشد**، وقد أنجزها مرقص جوزيف مُلّر العام 1859م[92]، وأتبعها بترجمة ألمانية لها العام 1875م[93]. وقد تمت النشرة اعتمادا على النسخة الخطية الوحيدة التي كانت معروفة آنذاك، أعني نسخة الإسكوريال رقم 632.

أما ثاني نشرة "نقدية" لـ**لكشف**[94]، فهي تلك التي أُخرجت في العام 1955 من قبل

الدارس المصري المعروف محمود قاسم (ت.1973م) بعنوان مبتور البداية: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**[95]. وقد اعتمد في نشرته هذه على:

1. مخطوط 129 حكمة، من المكتبة التيمورية، بدار الكتب المصرية.
2. مخطوط 133 حكمة، من المكتبة التيمورية، بدار الكتب المصرية.
3. النسخة التي نشرها م. ج. مُلّر بميونخ 1859؛ وقد ذكرناها للتو.
4. نسخة نشرتها مكتبة الخانجي 1910؛ وقد ذكرناها في البداية.

وقد عاد قاسم العام 1964 فأصدر طبعة ثانية لـ**لكشف** بنفس العنوان السابق، واعتمادا على مخطوط جديد مصور[96] من مكتبة الإسكوريال 632. ولم يكن قاسم يعرف أن هذا المخطوط ذاته هو الذي كان قد استعمله مُلّر، قرنا من الزمن من قبل، وقد اعتمده في نشرته الأولى.

لا مجال هنا للوقوف على ما اعترى هذه النشرة من مشاكل، ولكننا سنشير، في المقابل، إلى ما سببته من مشاكل وعوائق ما تزال آثارها قائمة إلى اليوم. وأولها هو أن جوانب كثيرة في كتاب **الكشف** لابن رشد قد ظلت بمنأى عن البحث والدراسة بسبب من إسقاط قاسم لأجزاء من النسخة الخطية حكمة تيمور 129، بحجة أنها ليست من مذهب ابن رشد وأنها دخيلة عليه، وسنقف على هذا بتفصيل أدناه. وبسبب من هذا، لم تعمل بقية النشرات التي حصلت بعدها إلا على الاقتداء بها.

ظهرت نشرة جديدة لـ**لكشف** العام 1998 ضمن مشروع لنشر أعمال ابن رشد الأصيلة بإشراف من محمد عابد الجابري (ت.2010)[97]؛ وقد أعيد طبعها العام 2019 للمرة الخامسة، من دون أدنى تعديل أو تنقيح. وكان مصطفى حنفي هو من تولى تحقيق النص. ويبدو من كلام هذا الأخير، في تقديمه للنشرة، أنه قد اعتمد في تحقيقه لـ**لكشف** على النسخ والنشرات التالية:

1. مخطوط الإسكوريال 632؛
2. مخطوط 132 [كذا][98] (حكمة تيمور)؛
3. نشرة مُلّر العربية؛
4. ترجمة مُلّر الألمانية للكتاب؛
5. نشرة محمود قاسم (الطبعة الثانية).

هذه هي النسخ والنشرات التي يقول حنفي إنه على أساسها حقّق نص **الكشف**. وكما يسهل إدراك ذلك، فقد حصل إغفال خمس نسخ خطية للكتاب على الأقل. أكثر من ذلك، إذا قارن المرء بين هذه النسخ الخطية والنشرات المعتمدة في إخراج النص، خلص إلى أن هذا الأخير قد أُخرج اعتمادا على نسخة خطية واحدة يتيمة هي مخطوطة الإسكوريال 632 ولا غير. ويتبين ذلك من أن نسخة حكمة تيمور 133 إنما هي إعادة إنتاج "حديثة" لنص مُلّر، وكان قد أظهر هذا فضلو الحوراني في تقديمه لنشرة **الفصل** للعام 1959م، وهو ما أكده مصطفى حنفي وغيره من الدّارسين[99]؛ وإذا أضفنا إلى ذلك أن محمود قاسم قد عول في نشرته تلك على

مخطوطة الإسكوريال 632 وعلى "نسخة" حكمة تيمور 133 التي هي استنساخ يدوي لعمل مُلّر؛ وكان هذا الأخير قد اعتمد على نسخة يتيمة هي مخطوطة الإسكوريال 632؛ فقد يتبين أن حنفي كان يقارن مخطوطة واحدة، هي نسخة الإسكوريال 632، مع "نشرات" لها وليس مع نسخ خطية أصيلة أخرى؛ لأن بقية النسخ التي استعملت للمقارنة هي إعادة إنتاج "حديثة" لنسخة الإسكوريال المذكورة. ومن هذه الجهة، فإن عدد المخطوطات الحقيقية المعتمدة في نشرة محمد عابد الجابري عام 1998م يظل أقل من العدد الذي اعتمده محمود قاسم عامي 1955 و1964. والأهم من ذلك، أن واحدة من أهم المخطوطات التي كانت بيد هذا الأخير لم يحصل اعتمادها في نشرة الجابري، وهي النسخة الخطية التي تحمل رقم 129 حكمة تيمور المحفوظة بدار الكتب المصرية؛ بل حصل تجاهلها تماما من دون أي تبرير لذلك[100].

ولهذا، فإن استعمال أحمد ابن تيمية لنص **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** لابن رشد يُظهر، من جهة أولى، بطلان حجة قاسم في ما ذهب إليه من إسقاط نسخة حكمة تيمور 129 من الحساب؛ ويساعدنا، من جهة ثانية، على ضبط الاختلالات التي رافقت تاريخ النشرات التي حصلت لهذا الكتاب وانعكاس ذلك على بعض الدراسات التي انصبت على علاقة ابن رشد بابن تيمية.

وسبق أن أشرنا أعلاه إلى أن استعمال ابن تيمية للكشف يظل، خلافا للأعمال الثلاثة السابقة لابن رشد، معروفا عند الدارسين منذ مدة. وذلك لأن أغلب الدراسات والمقارنات بين هذا الأخير وابن رشد قد تمت بالاعتماد على هذا الكتاب أساسا؛ غير أن هذه الوضعية تبدو لنا في حاجة إلى مزيد توضيح وتدقيق.

يشهد كل من **بيان تلبيس الجهمية** ودرء **تعارض العقل والنقل**، بشكل واضح وصريح، للنقل المباشر لابن تيمية من كتاب **الكشف** لابن رشد. وقد غطى مجموع النقل الحيزَ من بداية الكتاب حتى نهاية مسألة الرؤية[101]؛ وهو ما يعني الفصول الأربعة منه[102]. غير أن ما يجدر بنا أن نشدد عليه هنا هو أن المقارنة بين نقول ابن تيمية من **الكشف** في **بيان تلبيس الجهمية** ونقوله، من الكتاب نفسه، في درء **تعارض العقل والنقل** قد أدت بنا إلى الوقوف على أن ابن تيمية قد استعمل في كل من الكتابين، أي **البيان** و**الدرء**، نسختين خطيتين مختلفين، اثنتين على الأقل، من كتاب **الكشف** لابن رشد. وتقرب أن تكون الاختلافات بين الصيغتين المستعملتين من قبل ابن تيمية هي ذاتها الاختلافات بين النسخة الخطية المحفوظة في دير الإسكوريال رقم 632 (والنشرات المعروفة إلى اليوم) من جهة، ونسخة يوسف آغا بقونية رقم 446 (وكذا نسخ فاضل أحمد باشا رقم 1601، ولاليلي برقم 2490، وحكمة تيمور، رقم 129) من جهة ثانية. وهكذا فالنقول التي توجد في بيان

تلبيس الجهمية تتوافق إلى حد ما مع نسخة الإسكوريال ومع النشرات المعروفة اليوم **للكشف**؛ بينما تقرب النقول التي توجد في **درء تعارض العقل والنقل** أن تكون متوافقة مع النسخ الخطية الأخرى المذكورة (قونية، وكوبريلي ولاليلي وحكمة تيمور وسالار جنك)؛ هذا مع وجود فروق دالة، منها انفراد نقول ابن تيمية عن ابن رشد في **الدرء** بنص في غاية الأهمية، وهو لا يوجد في **البيان** ولا في أي من النسخ المتوفرة اليوم **للكشف**، ولا من ثم في أي من نشراته.

وفي ما يلي بعض من التفاصيل التي تلقي أضواءً على حضور **الكشف** في عملي ابن تيمية المذكورين.

أ. نقول ابن تيمية من الكشف: وضعية البحث

كان محقق **بيان تلبيس الجهمية** قد انتبه منذ مدة غير قصيرة إلى استعمال ابن تيمية للنسخة الخطية **للكشف** المعروفة اليوم، وهي نسخة الإسكوريال 632، كما تفطن محمد رشاد سالم في تزامن مع ذلك إلى استعمال ابن تيمية نسخةً مخالفةً لما هو معروف اليوم من طبعات **الكشف** في **درء تعارض العقل والنقل**، هذا من جهة أولى. أما من جهة ثانية، فيبدو أن نسختي **الكشف** اللتين استعان بهما ابن تيمية في الكتابين معا، **البيان والدرء**، أقدم من أي نسخة خطية أخرى معروفة اليوم. ومن ثم تغدو تانك النسختان نافعتين في بناء تاريخ نص **الكشف** وفي تتبع التطور الفكري لابن رشد. وهذا ما سنفصل فيه:

1. إن أسلوب ابن تيمية في نقله من المؤلفين والنظار السابقين قد يسّر كثيرا مهمة التعرف إلى مصادره وأصوله؛ فهو عادة ما يخبر قراءه بمصادره ويستهل نُقوله بعبارة "قال". وهكذا، فقد تعرف محمد بن عبد الرحمن بن قاسم الذي أخرج النشرة الأولى من **بيان تلبيس الجهمية** عامي 1971-1972 إلى أن ابن تيمية قد ساق جملا من كتاب ابن رشد **الكشف عن مناهج الأدلة**[103]. غير أن الرجل لم يجهد نفسه بتتبع تلك الجمل وتخريجها ومقارنتها بما يقابلها في **الكشف**؛ وهو الأمر الذي تداركه المشرفون على النشرة الثانية **لبيان تلبيس الجهمية** عام 2005[104]؛ وقد أشرنا إلى ذلك أعلاه، في الفقرة المخصصة **لفصل المقال**.

وفي سبعينيات القرن الماضي أيضا، انتبه محمد رشاد سالم، محقق **درء تعارض العقل والنقل**، إلى أن نقول ابن تيمية من ابن رشد في هذا الكتاب موافقة للنسخة الخطية **للكشف**، حكمة تيمور رقم 129، والتي رمز لها محمود قاسم في نشرته للكتاب الأخير بالحرف 'ا'؛ كما انتبه إلى أن النسخة التي استعملها ابن تيمية ربما تكون أقدم من نسخة الإسكوريال التي يرمز لها قاسم بالحرف 'س'. لكن رشاد سالم، وإن كان لم يقطع في صحة نسبة ما في نسخة 'ا' إلى ابن رشد، فإنه قد قارن نقول ابن تيمية بها[105]. وهذا خلاف ما فعل محمود قاسم الذي أصر على إسقاط تلك «الزيادات» التي حملتها نسخة حكمة تيمور رقم 129: 'ا' من الحساب، رغم إدراكه أنها لا تتعارض

مع أقوال ابن رشد من حيث المعنى؛ إذ لمّا كان بين يدي قاسم نسخةٌ خطية أخرى: 'س'، وهي مختلفة ولا توجد بها تلك «الزيادات» الموجودة في النسخة التي رمز لها بالحرف 'ا'، فقد أسقطها، معتبراً إياها مَدسوسة ودخيلة على مذهب ابن رشد، ومكتفيًا بإخبار القارئ بذلك[106].

وربما بفضل اشتغاله إلى جانب محمد رشاد سالم في تحقيق **درء تعارض العقل والنقل**[107]، تمكن محمود سعد الطبلاوي في السبعينيات أيضا من القرن الماضي من الوقوف على نقول ابن تيمية من النسخة الخطية لـ**لكشف** التي تحمل نصوصا زائدة لا توجد في الطبعات المتوفرة اليوم لهذا الكتاب. ويقول الطبلاوي: «اعتاد ابن تيمية قبل أن يناقش ابن رشد مؤيدا أو معارضا، اعتاد أن يسوق نصوصا له من كتاب **مناهج الأدلة** [كذا] لابن رشد، والتي ناقشها في الجزء الرابع من مخطوط **العقل والنقل**، لعلها كانت أصلا لمخطوطة **مناهج الأدلة** التي رمز لها أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم بحرف 'ا' عند التحقيق، [...]، فابن تيمية أتى بأقوال لابن رشد من **المناهج** في كثير من الموضوعات وأخذ يناقشها ويعلق عليها»[108]. ويخلص الطبلاوي قائلا: «والمهم أن النصوص التي يقول عنها أستاذنا الدكتور محمود قاسم إنها زائدة ومدسوسة على ابن رشد أتى بها ابن تيمية في مخطوطة **العقل والنقل**: الجزء الرابع، وأخذ يناقشها لأنها أقوال ابن رشد»[109]. ومعلوم أن محمود قاسم لم يكن على علم بنقول ابن تيمية من **الكشف** في **الدرء**. وفي ضوء ما سبق، ينتهي الطبلاوي بالدعوة «إلى إعادة تحقيق كتاب **مناهج الأدلة** وإدخال هذه النصوص في صلب الكتاب، والتي أشار إليها ابن تيمية ورجحنا معه أنها من كلام ابن رشد»[110].

وفي العام 2005 عاد مارك جوفروا إلى الملف نفسه لتأكيد ما سبق للطبلاوي أن قرر، لكن دونما إشارة إلى عمله ولا إلى ما وقف عليه محمد رشاد سالم، وهذه المرة بالمقارنة مع نسختين خطيتين لـ**لكشف** لم يحصل استعمالهما من قبل، وهما نسختا كوبريلي 1601 ولاليلي 2490. ويقول جوفروا: «تحتوي مجموع النقول الطويلة من **الكشف** على ما يفوق النصف الأول من نص ابن رشد، باستثناء بعض الجمل. ولكن الأهم هو أن الصيغة التي يذكرها ابن تيمية هي نفسها [كذا] الإبرازة الثانية الموجودة في مخطوطة كوبريلي وما تَفرّع عنها، الإبرازة التي تذكر ابن تومرت [=ت.524هـ/ 1130م] وتدافع عنه»[111]. وبالنظر إلى الأمانة في النقل التي كان ابن تيمية حريصا عليها، فإن نقوله تلك تظل، في تقدير جوفروا، أكثر قيمة من نسخة كوبريلي نفسها. غير أن هذا الأخير يضيف أمرين اثنين: الأول هو إقراره بأن نقول ابن تيمية «تحمل زيادة هامة لا توجد في كوبريلي»؛ وأما الأمر الثاني، فهو افتراضه أن «الصيغة أو الإبرازة الثانية هي وحدها التي كانت رائجة في المشرق»[112].

والغالب أن جوفروا كان يتابع الفهرس الذي وضعه محمد رشاد سالم لنشرة درء

تعارض العقل والنقل، لذلك لم ينتبه، كما الطبلاوي من قبل، إلى استثمار ابن تيمية لنصوص **الكشف** في غير **الدرء**. والحال أن نصوص **الكشف عن مناهج الأدلة** توجد في هذا الكتاب الأخير كما توجد في **بيان تلبيس الجهمية**؛ وهو منشور، كما وقفنا على ذلك أعلاه، منذ بداية سبعينيات القرن الماضي. والظاهر، ثانيا، أن تعويل جوفروا على كتاب **الدرء** دون **البيان** قد حال دون أن يتفطن إلى أمر نعتبره هامًّا، وهو أن الصيغة التي كان ابن تيمية اعتمد عليها في تأليف **البيان** إنما هي مختلفة عن الصيغة التي استعان بها بعد ذلك في **الدرء**؛ وذلك أن أبا العباس قد استعمل في **البيان** نسخة **الكشف** المتوافقة مع النسخة المحفوظة في الإسكوريال؛ وفي المقابل، لا يحمل **البيان** عناصر كثيرة من نص **الكشف** مما انفرد بها **الدرء**، وقد ذكرنا هذا من قبل. ونستفيد من هذا أن النسخة الأخرى التي اعتمدها ابن تيمية، بعد ذلك، في تأليف **الدرء** لم تكن بين يديه في هذه الفترة، أي عند تأليف **البيان**. هذا، وقد ذكرنا أعلاه أن تأليفه هذا الكتاب الأخير كان خلال المدة التي قضاها في حبس الجب، بقلعة الجبل بالقاهرة، بين 705هـ/ 1305م و707هـ/ 1307م[113]. ومن هنا نخلص إلى القول بأن ابن تيمية كان قد تعرف إلى الصيغة المتوافقة مع نسخة الإسكوريال 632، واستعملها سنوات قبل أن يتعرف إلى الصيغة القريبة من نسخ كل من قونية وكوبريلي ولاليلي وحكمة تيمور 129. وإذن فالصيغتان معا المستعملتان في **البيان** وفي **الدرء** كلتاهما قد وصلت المشرق (مصر والشام) وراجت فيه بين النظار. وأما الأمر الآخر الذي نود أن نشير إليه، **فهو على الرغم من وقوف جوفروا على انفراد الدرء بنقل فقرة هامة لا توجد في نسختي كوبريلي ولاليلي، فقد حسم في أنها من الكشف**، وأن الصيغة من هذا الكتاب الأخير التي يذكرها ابن تيمية هي ذاتها الإبرازة الثانية الموجودة في مخطوطة كوبريلي وما تَفرع عنها. وهذا أمر مجانب للصواب كما سنرى.

وفي الواقع، عندما نعتبر الوضعية التي توجد عليها مسألة تلقي ابن تيمية نصوصَ ابن رشد عموما و**الكشف عن مناهج الأدلة** خاصة، يمكن القول إن مسار البحث في هذه المسألة لم يتخذ دائما منحىً تقدميا تراكميا يسير في اتجاه رصد تلك النقول وتخريجها وتحقيقها، ثم الانتقال من هذا المستوى إلى مستوى الدراسة التحليلية والموضوعاتية. فبعد كل ما سجله تاريخ البحث في المسألة، ذهب عبد العزيز العمّاري في عمله **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد** المنشور العام 2013 في اتجاه التشكيك في نوايا محمود سعد الطبلاوي، عندما نسب هذا إلى ابن رشد ما لا يوجد في أي نشرة من نشرات **الكشف** التي كانت بيدي العمّاري.

وبدلا من أن يقارن العمّاري أقوالَ الطبلاوي بالنسخة الخطية حكمة تيمور 129، (وهي النسخة التي عُرفت منذ خمسينيات القرن الماضي، واعتمدها محمود قاسم في الطبعة الأولى من نشرته **للكشف**[114])، وقارنها

الطبلاوي بنص ابن تيمية) وبنسختي فاضل أحمد باشا 1601 ولاليلي 2490، اللتين عرفتا بفضل تقديم مارك جوفروا لهما منذ بداية القرن الحالي[115]، بدلًا من كل هذا، وفي ذهول تام عنه، يركن العمّاري إلى ما تجود به المطابع ليرمي عمل الطبلاوي بالشذوذ والدّس - على غرار سلفه ابن تيمية - معاداةً منه للقول الفلسفي[116]؛ إذ يقول في هذا المعنى: «فضلا عن أن الدارس [=الطبلاوي] اعتمد في وضع دراسته هذه على عدد من الأقوال الزائدة نقلها في كليتها عن كتاب **درء تعارض العقل والنقل**، لينسبها - كما نسبها ابن تيمية من قبله - إلى ابن رشد. والحال أنها أقوال غير مثبتة بالمرة بصلب نص ما بين أيدينا اليوم من طبعات لـ**مناهج الأدلة**»[117]، بل أكثر من ذلك، ودونما حاجة بالعمّاري إلى العودة إلى أي نسخة خطية من نسخ **الكشف**، يُقرر بخصوص الطبلاوي ما يلي: «يلغي صاحبنا كل الطبعات لنص كتاب **مناهج الأدلة**، ما حقق منه **وما لم يحقق** رغم **إجماعها** على عدم وجوب القطع بصحة نسبة تلك الأقوال إلى ابن رشد»[118]. والحال أنه لا إجماع بين الدّارسين بخصوص هذه المسألة التي ينفرد بها العمّاري، فضلا عن أن ما لم يحقق من نسخ **الكشف** يشهد لصحة ما ادعاه الطبلاوي وزيف ما يقوله العمّاري؛ لأن تلك «الأقوال الزائدة» مثبتةٌ بصلب نص ما بين أيدينا اليوم من نسخ **الكشف** الخطية، وأقصد نسخ كل من كوبريلي: رقم 1601، ولاليلي: رقم 2490، وقونية يوسف آغا: رقم 446، وسلا جنك: رقم 1/ 136، وكذا نسخة حكمة تيمور: رقم 129، التي، هي أيضا، تحمل في صلبها تلك الأقوال، لكن محمود قاسم قرر أن ينزعها منه ويسقطها.

ونتصور أنه ما عاد هنالك من مجال للعودة بالبحث في هذه المسألة إلى الوراء. فلقد صار ثابتا اليوم أن ابن تيمية قد استعمل في **درء تعارض العقل والنقل** نسخة خطية لـ**الكشف** تحمل نصوصا لا توجد في طبعات هذا الأخير المعروفة اليوم؛ وتلك النصوص هي جزء لا يتجزأ من عمل ابن رشد. وباستثناء النص الذي يمدح فيه ابن رشد ابن تومرت، والذي ينفرد به **درء تعارض العقل والنقل**، فإن تلك النسخة التي كانت بيد ابن تيمية قريبة من النسخ التي ذكرنا في آخر الفقرة السابقة، بينما هي مختلفة كثيرا عن نسخة الإسكوريال 632؛ وهذه هي التي كان قد استعملها قبل ذلك في **بيان تلبيس الجهمية**، كما قلنا أعلاه.

2. يعتقد دارسون بوجود صيغة وحيدة لـ**لكشف**، ذاهلين عن أن ابن رشد قد راجع تلك الصيغة؛ ومن ثم، فإن النصوص الموجودة في النسخة الخطية التي استعملها ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل** لا يمكن أن تكون، باعتقادهم، سوى دخيلة على روح فكر ابن رشد. وهذا هو موقف محمود قاسم، طبعا، ومصطفى حنفي وعبد العزيز العمّاري. فالظاهر أن محمود قاسم لم يستوعب فكرة أن يكون ابن رشد قد راجع نص **الكشف** عن **مناهج الأدلة**؛ لذا لم يكن أمامه، عندما اصطدم بوجود نسخة تحمل

زيادات غير موجودة في نسخة حكمة تيمور 133، وفي نشرة مُلّر، سوى إسقاطها بعد اعتبارها مدسوسة ودخيلة على مذهب ابن رشد. والظاهر، أيضا، أن جمال الدين العلوي (ت.1992م)، وهو من القائلين، كذلك، بوجود صيغة واحدة ووحيدة للكشف، لم يراجع الأمر على أصوله، وإنما اكتفى بتقرير ما يلي: «وأما المؤلفات الموضوعة، فالظاهر أن مجموعة منها لم تعرف مراجعة ولا ما يشبه المراجعة، وأعني بها الثلاثية المشهورة: **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت**»(119). والحكم في جزئه المتعلق منه **بالكشف** مجانبٌ للصواب تماما، لأنه يتعارض مع ما يوجد من نسخ خطية تُظهر، بما لا يدع مجالا للشك، أن نص **الكشف**، تحديدًا، قد خضع للمراجعة أكثر من مرة مِن قِبل ابن رشد. وإلى ذلك، فإن نقول ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل** من نص **الكشف** تشهد بوضوح لأصالة ما اعتبر زيادات تُسقط من قبل قاسم.

3. يبدو أن النسختين الخطيتين **للكشف** اللتين اعتمدهما ابن تيمية في تأليف عمليه الضخمين، **بيان تلبيس الجهمية** و**درء تعارض العقل والنقل**، أقدم من أي نسخة خطية أخرى معروفة اليوم لكتاب ابن رشد المذكور. ومن ثم، تصبح تانك النسختان نافعتين في بناء تاريخ نص **الكشف**، وفي إعادة تحقيقه اعتمادا على النسخ المتوفرة اليوم وبمعونة ما احتفظت به نصوص ابن تيمية طبعًا. وللإشارة، يعود تاريخ نسخ مخطوطة **الكشف** المحفوظة بالإسكوريال إلى عام 724هـ/ 1324م. بينما يرجح محمد رشاد سالم أن يكون تأليف **درء تعارض العقل والنقل** قد تم بين 713هـ/ 1313م و717هـ/ 1317هـ(120). أما تأليف **بيان تلبيس الجهمية** فيعود، كما ذكرنا أعلاه، إلى سنوات 705هـ/ 1305م- 707هـ/ 1307م. وعليه، فالواضح أن النسختين الخطيتين لكتاب **الكشف** اللتين استعملهما ابن تيمية أقدم من بقية النسخ التي بين أيدينا الآن. وإذا كانت النسخة التي استعملها في **الدرء** تفوق في قيمتها مخطوطة كوبريلي نفسها، كما يؤكد جوفروا، فإن النسخة التي اعتمدها في تأليف **البيان** تضاهي مخطوطة الإسكوريال(121).

ب. الأهمية المذهبية لنقول ابن تيمية

لن نقف عند كل الأبعاد التي تثيرها نقول ابن تيمية في **الدرء** عن **الكشف** والتي لا توجد في النسخ المعروفة اليوم، وإنما سنكتفي بالتنبيه إلى ثلاث مسائل هامة في تقديرنا: أولاها تتعلق بنقد ابن رشد لمذهب الحنابلة في الجسمية؛ وثانيها بموقفه من إرادة الإله؛ وثالثها بموقفه المركب من عقيدة ابن تومرت. ولنشرع بالموقفين الأول والثاني، لأن الموقف الثالث يحتاج توطئات وبسطا أطول.

1) الموقف من المذهب الحنبلي

يقول ابن رشد بخصوص موقف الحنابلة من التجسيم:

«ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد في الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام؛ وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم(122).

[وهؤلاء أيضا قد ضلوا إذ صرحوا بما ليس حقا في نفسه، وما يوهم أيضا التشابه بين الخالق والمخلوق. وإنما صرح الشرع بأشياء تَوَهُّمُها لا يضر، فتَوَهَّمَها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودا ليس بجسم، ولا أيضا إذا سمع تلك الأشياء خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية. وهذه هي حال جمهور الناس. لأن الذين يتطرق لهم من ذلك إثبات الجسمية هم القليل من الناس؛ وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية] »[123].

لا يوجد القسم الأكبر من هذا النص الذي نقلناه على الصورة التي ورد بها في **درء تعارض العقل والنقل** لابن تيمية - والذي وضعناه بين معقوفتين قصدا - في أي من النشرات المعروفة اليوم لـ**لكشف عن مناهج الأدلة** ولا في ترجماته، كما لا يرد في **بيان تلبيس الجهمية** لابن تيمية مع ورود ما قبله وما بعده. فقد أسقط محمود قاسم هذا القسم من نشرته مهملًا وضعه في هامشها، ومكتفيًا بالقول: «توجد هنا زيادة في نسخة 'أ' [=تيمور 129]، وهي ركيكة، وليست من أسلوب ابن رشد، ولا تحتوي على معنى جديد»[124]؛ ولم تعتبر النشرات اللاحقة هذه الزيادة، ولا هذه النسخة الأخيرة التي عرفت منذ 1955م، تاريخ نشر الطبعة الأولى لـ**لكشف** من قبل قاسم؛ كما لم تأخذها الترجمات الألمانية والإسبانية والإنجليزية والفرنسية بعين الاعتبار[125]. والحال أن هذا القسم موجود في نسخ **الكشف**، أعني غير تلك التي استعملت في هذه النشرات. وفضلا عن نسخة حكمة تيمور: 129، ص 41، فالنص موجود في النسخ الخطية التركية الثلاث التي نتوفر عليها اليوم (انظر نسخة قونية: 446، ص 57-58؛ ونسخة فاضل أحمد باشا: 1601، 143ظ-144و، ونسخة لاليلي: 2490، 155ظ) فضلا عن نسخة سالار جنك: 1/ 136، 50و. وإذا أخذنا بالحسبان قِدم النسخة الخطية التي استعملها ابن تيمية في **الدرء** إلى جانب إطباق النسخ الخمس على احتواء هذا القسم تغدو أصالته لا غبار عليها.

وإذا كان الدّارسون قد اعتادوا على التعامل مع ابن رشد وكأنه يقف عند روايته للمذهب الحنبلي دون أن ينتقده، الأمر الذي قد يولّد غموضا بخصوص موقف ابن رشد نفسه، فإن ابن تيمية باحتفاظه بهذا القسم قد يجعل موقف أبي الوليد النقدي من مذهب الحنابلة أوضح وأصرح[126].

2) الموقف من إرادة الإله

تفيدنا نقول ابن تيمية بفقرة أخرى غير موجودة في النشرات المتداولة اليوم لـ**لكشف عن مناهج الأدلة**، ونص هذه الفقرة كالآتي:

«الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم به هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء. **[وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم الخواص الخاص بهم، فهؤلاء [=المتكلمون] أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع، وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول؛ وجعلوا ذلك**

أصلا من أصول الشريعة وكفّروا من لم يقل به. وإنما طور العلماء في هذا المقام[127] أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد، بل هي إرادةٌ، العقولُ الإنسانية مقصِّرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه، لأنها متى كُيفت أشبهت الصفات المحدثة[128]. فوجب أن يُصدّق بجميعها بالدلائل البرهانية ولا تُكيف] »[129].

وفضلا عن أن هذا النص الذي وضعناه بين معقوفتين يوجد عند ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل** (الجزء 10، 198–199)؛ فهو موجود أيضا بنسخة حكمة تيمور: رقم 129، 32–33؛ ونسخة قونية: رقم 446، 45؛ ونسخة فاضل أحمد باشا: رقم 1601، 137ظ–138و؛ ونسخة لاليلي: رقم 2490، 152و؛ ونسخة سالار جنك: 1/ 136، 45 و– ظ.

ولكن عبد العزيز العمّاري، في تجاهل تام لهذه المعطيات، يقرر ما يلي: «ما يجب التنبيه إليه هاهنا أن ما أورده ابن تيمية في جزء كبير من نقده على ابن رشد في هذه المسألة كان مبناه أساسا على نص طويل ساقط في ما لدينا من طبعات لـ**مناهج الأدلة**، وبسقوط النص المعتمد في النقد تسقط جميع مبررات استمرار عرض انتقادات صاحب **الفتاوى** هاهنا»[130].

ودعما لموقفه، يحيل العمّاري على أربع نشرات لـ**لكشف**، ويستشهد بجزء من تعليق محمود قاسم يقول فيه: «انظر [...] طبعة الأنجلو المصرية التي أكد فيها المحقق محمود قاسم أن النص الساقط إنما هو زيادة ”أسلوبها ليس أسلوب ابن رشد“»[131].

إن وجودَ تلك النسخ الخطية التي ذكرناها أعلاه، وقد تضمنت كلُّها نصَّ ابن رشد فضلا عن احتفاظ ابن تيمية به، يجعل أصالتَه لا غبار عليها، ومن ثم، نقدَ صاحب **الفتاوى** مُؤسسا تماما.

3) موقفٌ مُركبٌ من ابن تومرت

تنفرد نقول ابن تيمية من ابن رشد في **درء تعارض العقل والنقل** بفقرة طويلة وهامة تحمل مدحا صريحا لعقيدة ابن تومرت، المؤسس المذهبي للدعوة الموحدية، ولكنها تتضمن أيضا فقرة أخرى- أطول ولا توجد في نشرات **الكشف** الرائجة اليوم - تحمل اعترافا من ابن رشد باختلافه عن نهج ابن تومرت، هذا إن لم نقل إنها تعبر عن مسافة نقدية ما تجاه تلك العقيدة التي امتدحها في الفقرة الأولى. وفي المقابل، تغيب عن **الدرء** فقرة أخرى لا تقل أهمية، وتحمل موقفا نقديا صريحا لابن رشد تجاه مذهب ابن تومرت في الجهة، مع أنها موجودة في نسخ خطية أخرى لـ**لكشف**. وهذا ما يطرح أمامنا مجموعة من الصعوبات سنحاول أن نذللها في ما يلي.

ينسب ابن تيمية في **الدرء** فقرة لابن رشد لا توجد في أي من نسخ **الكشف** المعروفة اليوم ولا في أي من نشراته. وابن رشد يمتدح في هذه الفقرة، كما أوردنا قبل قليل، منهج ابن تومرت. فمباشرة بعد أن قدَّم السببَ الذي من أجله لم يصرح الشرع بأن الله جسم، وأن

الدليل الذي اتبعه المتكلمون في إثبات وجود الله، وهو دليل الحدوث[132]، إنما هو دليل غير برهاني؛ بعد هذا يقول ابن رشد[133]:

«فلذلك أضرب الإمام المهدي عن هذا الدليل [=دليل الحدوث]، إذ كان لا يُرضي الخواص ولا يقنع الجمهور، وسلك طريقا عجيبا، مشتركا للصنفين جميعا؛ وهذا من خواصه في العلم، لا يعلم أحد ممن سلكه قبل ذلك، وهو طريق إثبات المثلية بين الأجسام التي هي المساواة في جميع الخواص، بِخاصّة[134] في تماثل قوتها في التناهي، أعني كل جسم قوته متناهية، وفي تماثلها في التركيب، وذلك أن من هاتين الجهتين افتقرت الأجسام إلى الفاعل. وأما افتقارها من جهة التركيب، فلأن كل مركب جائز وكل جائز مفتقر إلى الفاعل. وأما افتقارها من جهة تناهي قوتها، فلأن كل متناهي القوة إن لم يُقَدِّر الفاعلُ الموت له، تناهت قوته وفسد، ولم يمكن فيه أن يبقى طرفة عين. وهو معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طـه: 5). فأتى[135] بهذا **الترياق الأعظم** لهذا الداء العضال». (انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء العاشر، 261).

ومع أن انفراد **الدرء** دون بقية النسخ الخطية **للكشف** المذكورة أعلاه بنقل هذا المقطع قد يدفع المرء إلى التشكيك في نسبته إلى الكتاب، فإنه عند قراءته من جديد ومقارنته بأعمال أخرى لأبي الوليد، تتبين صحة نسبته إلى هذا الأخير، سيما وأنه يتوافق مع هذه الأعمال الأخرى؛ وإن كان هذا لا يستبعدُ، تماما، أن يكون هذا المقطع من عمل آخر غير **الكشف**. وفي الواقع، فإن انفراد **الدرء** بهذا المقطع فضلا عن محتواه المذهبي الصريح يدفعان بالمرء في اتجاه القول إنه يشهد لموقف مبكر لابن رشد تجاه عقيدة المهدي عَدَل عنه بعد ذلك ولا شك. وإن صح انتماء هذا المقطع إلى **الكشف**، فهو يشهد لصيغة من هذا الكتاب تتوافق مع المراحل الأولى من مسار ابن رشد الفكري، حين كان من أنصار مذهب ابن تومرت؛ أي حين عمد إلى شرح «عقيدة المهدي»[136] وتأليف «مقالته في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه ما فُصل من علم المهدي»[137]. وبالفعل، فإن المقطع المذكور يتوافق مع القطعة المتوفرة اليوم من شرح ابن رشد على العقيدة المذكورة. وللتذكير فإن «شرح عقيدة المهدي» أو «شرح العقيدة الحمرانية» هو عمل في حكم المفقود اليوم، ولا يوجد منه سوى مقطع نقله منه محمد المختار السوسي (ت. 1963م) في عمله **خلال جزولة**[138] دون أن يتعرف إليه[139]، وتمكن محمد بن شريفة من توثيقه وضبطه عن طريق مقارنته بـ«كتاب التوحيد» لابن تومرت[140].

ويقول ابن رشد في ذلك المقطع:

«وأما مرتبة جميع المؤمنين في المتشابه فهم الذين لا يشعرون بما ورد في الشرع، لقوة إيمانهم، ولعلمهم بأنه من عند ربهم، وهم الذين واظبوا على الوظائف الشرعية، والتزموا تعظيم الحقوق الإسلامية، وسلكوا على الطريقة الحنفية السمحة، وإليهم الإشارة بقوله

تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [لقمان: 22] صدق الله العظيم؛ وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «أكثر أهل الجنة البله»، (الحديث)[141]، وليس بُلههم في الخير، وإنما بُلههم في الشر لا يعرفونه، وفي ذلك أنشدوا:

ولقد رأيت البله قد بلغوا المدى

وتجاوزوه وازدروا بأولي النهى[142]

ولما علم الإمام المهدي أن في الطريقة الجمهورية الاحتياط والسلامة من كل عيب، والنجاة من كل تشويش وفتنة، وخاف من الترديدات النفسية، والخواطر التشبيهية، وعلم أن علم المتشابه من علم الخواص أهل الاختصاص، وعلم أنه لا ينبغي أن يتعرض لتأويل المتشابه إلا راسخٌ في العلم، سكت عن مرتبة الراسخين في العلم، وجاء بكلام مجمل بديع يشير به إلى الانكفاف عن تأويل المتشابه، وهو طريق السلامة. وكان ذلك منه رضي الله عنه، والله أعلم، خوفا على جمهور المؤمنين أن يسبق إلى أحدهم الخطأ في معتقده بتشبيه أو تعطيل، أو بما لا يليق بالباري سبحانه، أو بإبطال الآيات والأخبار رأسا. فقال رضي الله عنه: "وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف" إلى آخر كلامه، رضي الله عنه، وإلى ما ذهب الإمام المهدي رضي الله عنه من الانكفاف عن تأويل المتشابه، ذهب جمهور السلف الصالح من هذه الأمة، وهو المجدد لما درس من الكتاب»[143].

يعلق محمد بن شريفة على هذا المقطع: «يبدو من الفقرة التي بين يدي الآن من **شرح الحمرانية** أنه كان مقدمة لما تلاه من مثل كتاب **فصل المقال** وكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**»[144]. ويجب أن نذكر هنا أن ابن شريفة إنما يقصد بـ**الكشف** تلك الصيغة المنشورة والمتداولة بين الناس، أي تلك المحفوظة في الإسكوريال تحت رقم 632. ويتعزز اتخاذ **شرح الحمرانية** مدخلا ومقدمة للكتابين المذكورين - أو على الأقل لـ**لكشف** ولجزء من **الفصل** - ويصير أفصح وأبين، عندما نعتبر النسخة التي استعملها ابن تيمية، والتي تحمل ذلك المقطع الفريد حيث يشيد ابن رشد بنهج ابن تومرت؛ هذا طبعا إن صح أنه منها، أي من نسخة **الكشف**.

غير أن **درء تعارض العقل والنقل** يحتفظ بنص آخر يظهر فيه هذه المرة اعتراف ابن رشد باختلاف موقفه عن موقف ابن تومرت بخصوص نفي الجسمية، وتوقعه ظهور هذا الاختلاف لمخاطبه ومن ثم اعتراضه عليه.

يقول ابن رشد:

«فإن قيل: "الإمام المهدي رضي الله عنه قد صرح بنفي الجسمية وكفر المثبت لها، فكيف قلتم أنتم إن الفاضل في الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات ولا نفي؟" قلنا: "إن ما حكيناه عن الشرع المنقول فهو موجود فيه، أعني لم يصرح فيه بأنه ليس بجسم لا في الكتاب ولا في السنة. وأما ما حصله الإمام المهدي رضي الله عنه من التصريح بذلك، فهو الواجب بحسب زمانه. وذلك أن الناس لما اجترأوا على الشرع

وسألوا عما لم يسأل عنه الصحابة رضي الله عنهم، وهو هل هو جسم أم ليس بجسم، إذ هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع، واشتهر هذا السؤال وفشا في الناس، وكان السببُ فيه سؤال من دُعي الى الدخول في الإسلام من سائر الأمم الذين اعتادوا النظر، لم يكن بد لأهل الإسلام من الجواب في ذلك. **فأجاب بعضهم في ذلك بجواب هو خطأ، وهو أنه جسم، وأجاب بعضهم بالجواب الصواب، وهو أنه ليس بجسم.** وكثر الاختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة وكفّر بعضهم بعضا. ولما كانت خاصة الإمام المهدي رضي الله عنه رفع الاختلاف بين الناس أتى رضي الله عنه مقررا لنفي الجسمية عنه سبحانه وكفر المثبت للجسمية. وهو شيء جرى من فعله رضي الله عنه في الشرع في وقته وبحسب الناس الذين وجد فيهم مجرى التتميم والتبيين، والله يخص بفضله وعلمه من يشاء"» (انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء العاشر، 299–300).

ويجدر بنا أن نشدد أن هذا النص، وعلى خلاف المقطع السابق، موجود في نسخ **الكشف** التي لم تنشر من قبل (قونية: 446، 65–66؛ فاضل أحمد باشا: 1601، 147ب–148أ؛ حكمة تيمور: 129، 45–46؛ سالار جنك: 1/ 136، 53و–ظ)؛ ولكنه غير موجود في **بيان تلبيس الجهمية** لابن تيمية.

ويبدو ابن رشد في هذا النص صريحًا في ربط مذهب ابن تومرت بالسياق وبالحيثيات التاريخية التي نشأ فيها ذلك المذهب، وتأسيس موقفه هو، في المقابل، على الشرع المنقول؛ ومن ثم، يكون ابن رشد واضحًا في الإقرار بالاختلاف بين أهل زمانه هو وأهل زمان ابن تومرت؛ وأخيرًا، في توقعه اعتراض أتباع ابن تومرت على موقفه ذاك. لكنه يبدو صريحا، أيضا، في التأكيد على أن منهج ابن تومرت في رفع الاختلاف الذي حصل في زمنه بخصوص مسألة الجسمية، من حيث إثباتها أو نفيها، كان عن طريق المزاوجة بين تقرير نفي الجسمية وتكفير المخالفين له من المثبتين لهذه الأخيرة. ولهذا، فبقدر ما تبدو عبارات ابن رشد حافظة لما يلزم من الأدب في حق المؤسس المذهبي للدعوة الموحدية يبدو كلامه نقديا تماما. صحيح أن القول بأن الله جسم جواب خطأ، وهو قول المجسمة، والقول بأنه ليس بجسم جواب صحيح، وهو مذهب ابن تومرت؛ لكن لا شيء في القرآن يقول إن الله ليس جسما، وهو موقف ابن رشد في هذا الموضع. ومن هذه الجهة بالذات يكون ابن تومرت قد خالف في مذهبه منهج القرآن، إذ صرح بما ليس فيه؛ وإذا كان قصده رفع الخلاف بين الناس، وهو أمر واجب بحسب زمانه، فإن ذلك ليس بجواب القرآن، فضلا عن انتهاء ذلك الزمان وتبدله.

ويعود ابن رشد في نص ثالث إلى ذلك الشرط التاريخي الذي يجب أن تُؤَطَّر به أقوال ابن تومرت في نفي الجهة وتكفير المثبت لها. ويظهر من النص نفسه قولُ ابن رشد بنفي الجهة على غرار مذهب ابن تومرت؛ لكن ثمة فرقا واضحًا بين من يتوجه بقوله ذاك إلى الخواص وبين من يُرغم العوام على التصريح

بنفي الجهة ويرمي المخالفين بالكفر. والنتيجة أن نفي الجهة يجب أن لا يكون من أصول الشرع المصرح بها؛ وفي هذا يقول ابن رشد:

فإن قيل: «هذا كله خلاف للإمام المهدي رضي الله عنه، فإنه نفى الجهة وكفر المثبت لها»، قلنا: «هذا صحيح، **فإن أهل زمانه** لما كانوا يُثبتون الجهة الحقيقية التي يلزم عن من وجد فيها أن يكون جسما. وهذا القول الذي قلنا نفي لهذه الجهة، وذلك أنه إذا انتفى أن يكون خارج العالم مكان ولا زمان انتفت الجهة الحقيقية؛ **وهذا الذي قُلناه إنما قصدنا به الخواص. وعلى الحقيقة ليس ينبغي أن يجعل أصلا من أصول الدين الذي ينبغي أن يصرح به»** (قونية، 69–70؛ فاضل أحمد باشا: 149ظ، 5–10؛ حكمة تيمور: 129، 49).

ويجدر بنا أن نؤكد أن هذا النص موجود في نسخ **الكشف** غير المنشورة إلى اليوم، (وأعني نسخ يوسف آغا بقونية: رقم 446، وفاضل أحمد باشا كوبريلي: رقم 1601، ولاليلي: رقم 2490، وحكمة تيمور: رقم 129، ونسخة سالار جنك: 1/ 136) ولكنه لا يوجد في **الدرء** لابن تيمية ولا في **البيان**، له أيضا. والنص أعلاه يأتي مباشرة بعد الجزء من قول ابن رشد الذي يلي: «فهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم»، ومباشرة قبل: «فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب الشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه». فالنص أعلاه إذن يقطع اتصال النص الذي كان ابن تيمية قد أتى به في **الدرء** كما لو كان نصا واحدا متصلا؛ ويَرد عنده كما يلي: «قال [=ابن رشد]: "فهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم. فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، فإن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس له في الشاهد مثال له، وهو بعينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه"»[145] وبهذه الصيغة المتصلة يَرد كلام ابن رشد في نسخة **الكشف** المحفوظة في الإسكوريال وفي النشرات المعتمدة عليها.

يحمل التطابق بين هذا الاستشهاد الذي أتى به ابن تيمية في **الدرء** مع ما يوجد في نسخة **الكشف** (إسكوريال: رقم 632) على التخمين بأن أبا العبّاس ربما يكون قد استعمل هذه النسخة في تأليف هذا القسم من **الدرء**، وهو الجزء السادس في النسخة المطبوعة. إلا أن هذا التخمين سرعان ما يُطرح عندما ندرك أن ابن تيمية يأتي في **الدرء** بجملة لا ترد في نسخة **الكشف** المحفوظة بالإسكوريال: رقم 632، وهي: «وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء، وهم العلماء الراسخون في العلم، وهؤلاء هم الأقل من الناس»[146]. وفي المقابل، نجده يأتي بالعبارة: «وألا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله إلا أنه أتى وقت تكون الشبهة الداخلة على الناس في إثبات الجهة كما عرض ذلك للإمام المهدي رضي الله عنه»[147]. وهي موجودة في تلك النسخ غير المنشورة. وهذا يؤكد أن صيغة **الكشف** التي استعملها ابن تيمية تظل

غير متطابقة مع أي من الصيغتين الموجودتين في نسخة الإسكوريال: رقم 632، وفي النسخ الأخرى غير المنشورة.

يذهب مارك جوفروا إلى أن ثمة صيغتين **للكشف**: صيغة أولى توجد بنسخة الإسكوريال: رقم 632، وهي النموذج المستعمل في النشرات المعروفة اليوم؛ وصيغة ثانية متأخرة وتوجد بكل من نسخة كوبريلي وتحمل رقم 1601 ومن نسخة لاليلي وتحمل رقم 2490، ومن نسخة حكمة تيمور وتحمل رقم 129. ويعتبر جوفروا شاهدَ ابن تيمية داخلًا ضمن هذه الصيغة الثانية، إذ إن هذه هي التي اعتمدها في **الدرء**، كما ذكرنا سابقا. ومن ثم، فإن مراجعة ابن رشد **للكشف** قد اتخذت في تقدير جوفروا صيغة زيادة فقرات وجمل ومقاطع. وأهم ما في تلك الزيادات يحركه هاجس إيديولوجي متعلق بموقف ابن رشد من الدعوة التومرتية وبموقع ابن رشد في الدولة الموحدية آنذاك[148].

غير أن ابن تيمية، في تقديري، يقدم شاهدا مختلفا عن صيغتي **الكشف** المعروفتين اليوم، شاهدا ربما أبكر منهما جميعا. فإذا صح أن ذلك المقطعَ الذي انفرد به **الدّرء** جزءٌ من **الكشف**، فإنه يجوز لنا أن نزعم أننا بصدد ثلاث صيغ لكتاب ابن رشد وليس صيغة واحدة ولا صيغتين، كما اعتقد جوفروا، وأن نفترض أيضا أن الصيغة التي استعملها ابن تيمية في **الدرء** هي أقدم من صيغتي **الكشف** الأخريين. ومن هذه الجهة، يجوز أن نقول إن النسخة من **الكشف** التي اعتمدها ابن تيمية هي الصيغة الأولى أو المبكرة، ونسخ كوبريلي ولاليلي وقونية وحكمة تيمور: 129 وسالارجنك: 1/ 136 تحمل الصيغة الثانية الوسطى، ونسخة الإسكوريال: 632 تحمل الصيغة الأخيرة.

وبطبيعة الحال، هذا التأويل الذي نقترحه مخالف لتصور مارك جوفروا الذي يذهب إلى اعتبار الصيغة التي تحملها نسختا إستانبول - ومعهما نسخة ابن تيمية - تعودان إلى فترة متأخرة من حياة ابن رشد؛ بمعنى أنها تمثل صيغة مُحَيّنة ومعدلة لصيغة الإسكوريال، حيث اضطر فيها، بأمر من السلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف، إلى إعادة كتابة نص **الكشف** وتحديد موقف صريح من مذهب ابن تومرت، خاصة بعد أن انتقده ضمنا في الصيغة الأولى، أي في تلك التي تحملها نسخة الإسكوريال[149].

ويبدو لي أن الغموض في تأويل جوفروا نابع، أولا، من كونه يعتبر تلك الفقرة التي امتدح فيها ابن رشد ابن تومرت جزءا من **الكشف**، فقط لأن ابن تيمية قد نسبها له، مع أنه لا توجد في أي من نسخه؛ وثانيا، من كونه يعتبر نسخة ابن تيمية تحمل صيغة متأخرة **للكشف**، بينما هي تعبر- إن صحت نسبة تلك الفقرة إلى **الكشف** - عن مرحلة مبكرة، بدت لنا قريبة من التوجه العام الذي يعبر عنه كل من **شرح عقيدة المهدي** ويستشف من عنوان مقالته «كيفية الدخول في الأمر العزيز وتعلم ما فُصل من علم المهدي».

وفي المقابل، عندما نأخذ بعين الاعتبار انفراد **الدرء** بالنص الأول الذي يمدح فيه ابن رشد نهج ابن تومرت من جهة أولى، وغياب هذا النص الأخير الذي يظهر اختلافا بارزا بين ابن رشد وابن تومرت بخصوص الجهة وتصريحا منه بخطأ النهج الذي انتهجه هذا الأخير مع امتداحه في النصين اللذين قبلهما، من جهة ثانية، يتبين أن هذه الصيغة التي كانت بيد ابن تيمية، عندما كان يشتغل على **الدرء**، مختلفةٌ عن الإبرازة الثانية الموجودة في مخطوطة فاضل أحمد باشا وغيرها من المخطوطات الموجودة بقونية ولاليلي وحكمة تيمور. وإذن، فما ادعاه جوفروا من أن الصيغة التي يذكرها ابن تيمية هي ذاتها الإبرازة الثانية الموجودة في مخطوطة كوبريلي وما تَفرع عنها مجانب للصواب؛ وذلك لسببين واضحين، أولهما هو ذلك المقطع الهام الذي نسبه ابن تيمية لابن رشد، وقد انفرد به **الدرء** وهو غير موجود لا في **البيان** ولا في جميع نسخ ابن رشد الخطية المتوفرة اليوم؛ وأما السبب الثاني، فهو أن النص الثالث المتعلق بالجهة يوجد في مخطوطة كوبريلي وفي بقية النسخ غير المنشورة إلى اليوم، ولكنه لم يكن، على ما يبدو، بين يدي ابن تيمية عند تأليفه **درء تعارض العقل والنقل**، ولا عند تأليفه **البيان** قبل ذلك.

ومن ثم، فإن مراجعة **الكشف**، كما نفهمها نحن، قد اتخذت مع تبدل الزمان والأجيال صيغةَ الحذف وليس الزيادة. ويتمثل هذا الحذف أساسا في إسقاط فقرات ومقاطع من النص؛ وبخاصة تلك التي يُذكرُ فيها ابن تومرت.

وهذا التخمين منا يؤيده أمران: الفحص الداخلي للنصوص الذي يشهد لذلك التحول المذهبي الذي عرفه موقف ابن رشد، من التحمس لفكر ابن تومرت وشرحه والدفاع عنه في مرحلة مبكرة (الصيغة الأولى) إلى أخذ مسافة نقدية منه، بل محاولة تبرير الاختلاف بينه وبين العقيدة الموحدية، في مرحلة وسطى (الصيغة الثانية)؛ ثم إلى موقف الصمت التام عن ذكره، وهو الذي تعكسه صيغة الإسكوريال، حيث لا يرد فيها ذكر ابن تومرت (الصيغة الثالثة). والأمر الثاني الذي يؤيد تخميننا هو ذلك التحول التدريجي في موقف الحكام والنخب الفكرية الأندلسية تجاه عقيدة ابن تومرت؛ والذي انتهى برفضها كما هو معروف[150].

لكن هذه الصيغة الأخيرة والمنشورة من **الكشف** تحمل، مثلها مثل بقية النسخ غير المنشورة، نقدا شديدا للتصريح بنفي كل من الجهة والجسمية وحمل الناس على الاعتقاد في ذلك؛ وهو موقف لم تنفرد به عقيدة ابن تومرت، بل قالت به الأشعرية أيضا، خصوم ابن رشد المعلنين في النص. وعليه فالذي حصل إسقاطه من هذه الصيغة الثالثة هو تلك التفسيرات التاريخية والتبريرات السياقية التي قدمها ابن رشد في الصيغتين الأولى والثانية لذهاب ابن تومرت ذلك المذهب في تقرير نفي الجسمية والجهة وتكفير من يقول بخلاف ذلك، ليغدو موقف ابن رشد من المسألتين

مطلقا غير مقيد بأي حيثيات قد تخلق نوعا من التفهم والتسويغ لمذهب ابن تومرت.

ومن هذه الناحية، يبدو لنا ابن تيمية قريبا من ابن رشد أيضا، بل متأثرا به. يقول يحيى ميشو: «وفي الواقع، فقد وجّه ابن تيمية نقدا شديدا إلى محمد ابن تومرت (ت.524هـ/ 1130م) وإلى المعتزلة، لأنهم فرضوا مذاهبهم الكلامية على المسلمين»[151]. يمكن للمرء أن يضيف أن هذا النقد التيمي ليس سوى صوغ جديد، بل هو تمديد لموقف ابن رشد من أصحاب ابن تومرت وأبي الحسن الأشعري في سعيهم لفرض مذهبهم بخصوص التوحيد ونفي الجسمية والجهة على جمهور المسلمين وتكفير المخالفين.

وفي كل الأحوال، وعلى الرغم من كل الصعوبات المنهجية والفيلولوجية التي قد يثيرها اختلاف النقول وتباين الصيغ من **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** التي اعتمدها أبو العباس، فإن هذا الأخير بنقوله تلك سواء في **بيان تلبيس الجهمية** أو في **درء تعارض العقل والنقل**، يقدم خدمة جليلة للمهتمين بتاريخ نص **الكشف** وبالمراحل التي قطعها، وبالتطور المذهبي والفكري لابن رشد، وبمصير فكره ونصوصه في السياقات الإسلامية.

خاتمة

يمكن القول، اعتمادا على ما فحصناه أعلاه من نصوص منشورة اليوم لابن تيمية، إن هذا الأخير قد اطلع مباشرة على الأعمال الأربعة لأبي الوليد: **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات»، و**تهافت التهافت**، و**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ومعنى هذا أن أعمال ابن رشد قد كان لها أثر في السياقات الإسلامية المشرقية. وهذا أمر يجب أن يصبح في حكم المنتهي.

وإلى ذلك، فقد سبق لِگرهارد أندرس Gerhard Endress أن أشار إلى أن بعض الدوائر العلمية في أصفهان تشهد لانتقال مختصرات وتلاخيص ابن رشد في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ولنصوص أخرى له خلال العصر الكلاسيكي المتأخر[152]. وبالفعل، تشهد فهارس المخطوطات العربية بخزائن إيران لوجود عشرات من النسخ الخطية التي تحمل نصوص ابن رشد، من قبيل **تلخيص المقولات**، و**تلخيص كتاب باري أرميناس** و**تلخيص كتاب أنالوطيقا**، و**جوامع ما بعد الطبيعة**، و**تهافت التهافت**، و**جوامع السماء والعالم** وغيرها[153]. وفضلا عن أن الاستعمال الواسع من قبل ابن تيمية لـ**الكشف** و«مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات» و**التهافت** و**فصل المقال** يشهد لكون هذه النصوص قد ظلت حية وفاعلة في مصر والشام، فإنه يقدم لنا مناسبة لرسم لوحة مختلفة لمصير نصوص ابن رشد ولفكره.

وبعبارة أخرى، وخلافا لما دأب دارسون كثر على ادعائه، يمكن القول باطمئنان إن ابن رشد كان معروفا في مصر والشام، وفارس بعد ذلك؛ وإن نصوصه قد تمكنت من أن تثير نقاشا داخل الدوائر العلمية التي كان بوسعها

التعامل مباشرة مع أعماله، اقتباسًا وانتقادًا. ولذلك، فإنه بقدر ما يرى بعض الناس في أعمال ابن تيمية انتصارًا للحنبلية الجديدة ولمدرسة الأثر على التيارات الكلامية والفلسفية، فإننا نرى فيها دليلا صريحا على انتشار كتابات ابن رشد الفلسفية في بقاع إسلامية كثيرة وقدرتها على استثارة نقاشات النظار، حتى وإن كانوا "سلفيين" مثل ابن تيمية. وفضلا عن الأهمية البالغة لنقول هذا الأخير من كتب ابن رشد المذكورة، ما يجعل منها أداة نقدية ضرورية في مراجعة النشرات الحالية لهذه الكتب، بل وإنجاز نشرات نقدية جديدة لبعضها، وتسليط الضوء على الكثير من التحولات المذهبية في مسار صاحبها، فإنها، في تقديرنا، بمثابة "مقياس" لتقدير مدى النجاح الذي حصلته هذه الكتب في اختراق دوائر دينية، اعتدنا على اعتبارها مصدر مقاومةٍ وهجوم ضد العلوم العقلية، بل سببًا رئيسا من أسباب أفولها.

❁❁❁

الهوامش:

(1) هذه الدراسة جزء أساس من محاضرة ألقيت، بدعوة كريمة من مركز أبي الحسن الأشعري- تطوان، بعنوان: «ابن تيمية وابن رشد الحفيد: التلقي والأثر» بتاريخ 19 فبراير 2018. وأجدد بهذه المناسبة شكري للمركز في شخص الزميل ذ. جمال علال البختي. كما أشكر للأساتذة: مقداد عرفة (بيت الحكمة، تونس)، ولنظيرة فدواش ومحمد الصادقي ومحمد أبركان (جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس)، مراجعاتهم وملاحظاتهم المفيدة. وأتحمل وحدي مسؤولية ما قد يرد في هذا النص من أخطاء.

(2) المفردتان "ابن رشد" و"الرّشدية" المستعملتان في عمل رينان وفي عنوانه تحيلان، بالأساس، على سياق تلقي ابن رشد في أوروبا تحديدا؛ لذلك قد يكون من باب الوفاء لمقصود رينان أن لا نُعربهما.

(3) Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: Essai historique* (Paris: Auguste Durant, 1852)

وقد نُشر العمل ورينان لم يكمل بعد عقده الثالث.

(4) Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*, 4ème édition revue et augmentée (Paris: Calmann Lévy, 1882), 36–37.

(5) ونعني بهم، اختصارا، المشتغلين في العصر الوسيط بالثيولوجيا والفلسفة والمنطق في الجامعات والمدارس؛ وهم الذين عُرف عنهم الاعتماد على مناهج الحجاج الأرسطي للتوفيق بين العقل والوحي. وهذا التعريف التقريبي هو ذاته الذي اعتمده **المركز الوطني للمصادر النصية والمعجمية**. انظر:

https://www.cnrtl.fr/definition/scolastique.

(6) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 41.

(7) Josep Puig, "Materials on Averroes's Circle," *Journal of Near Eastern Studies* 51, 4 (Oct., 1992): 241.

(8) Roger Arnaldez, "Avant-propos : l'actualité d'Averroès," in *Averroès et L'Averroïsme (XIIe-XVe Siècle): Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, éd. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2005), 9.

(9) كروث إيرنانديث، **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**، المجلد الثاني: **الفكر الأندلسي ما بين القرنين التاسع والرابع عشر**، ترجمة عبد العال

صالح طه (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، 371.

(10) Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris : Flammarion, 1998), 168.

(11) انظر أدناه.

(12) محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد: **سيرة وثائقية** (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، 232-244.

(13) انظر دراستنا: «المنجز الفقهي لابن رشد: القيمة والتلقي إلى حدود القرن العشرين» محاضرة ألقيت بدار الحديث الحسنية، بتاريخ 12 دجنبر 2018، قيد النشر.

(14) نشتغل على إظهار ذلك في دراسة مفردة. أما بخصوص جوانب من تأثير ابن رشد في بعض مفكري المشرق العربي، فانظر: «في مناهضة ابن سينا والسينوية: عبد اللطيف البغدادي وإصلاح الفلسفة في القرن الثالث عشر الميلادي **مجلة هسبريس- تمودا**، Liv (1) (2019): 129-164. فؤاد بن أحمد، «في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد،» **مجلة هسبريس- تمودا**، lv، مجلد واحد (=ملف ومتنوعات) (2020): 303-354؛ وانظر أيضا:

Fouad Ben Ahmed, "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts," *The Muslim World*, vol. 109, 4 (October 2019): 561–581; id., Ibn Ṭumlūs, *Compendium on Logic* (*Al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq*), edition, introductions, notes, and indexes by F. Ben Ahmed (Leiden-Boston: Brill, 2020).

أما بخصوص تلقي ابن رشد في فارس، فقد عالجنا ذلك في دراسة مفردة بعنوان: "Ibn Rushd in Irān: "En Orient, après Averroès…" Revisited". وقد قدمناها في المؤتمر الدولي العاشر للجمعية الدولية لتاريخ العلوم والفلسفة العربية والإسلامية SIHSPAI والتي كانت بعنوان: *Science, Philosophy and Kalām in Islamic Civilization: the Old and the New* وقد انعقدت بجامعة لوريونطال، نابولي بإيطاليا بتاريخ 9-11 شتنبر 2019.

(15) سنأتي على أقواله أدناه.

(16) ومن بين أهم الخلاصات التي انتهى إليها الطبلاوي: «وقد اتضحت لي فكرة هامة، وهي أن **ابن رشد قد احتل مكانة كبيرة بين علماء المسلمين، وتردد الحديث عن فلسفته وأثرها الكبير في الفكر الإسلامي**، سواء في عصره الذي عاش فيه أو في ما بعد ذلك، وأكبر دليل على ذلك اهتمام ابن تيمية بدراسة أفكاره دراسة واسعة، بل إنه كثيرا ما كان يقف منه موقف التأييد والمناصرة، وقد يختلف معه في بعض المسائل.» محمود سعد الطبلاوي، **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد** (القاهرة: مطبعة الأمانة، 1989)، 231. وغني عن الذكر أن هذه الخلاصة تتوافق مع تصورنا لأثر ابن رشد في فكر ابن تيمية وفي غيره من النظار الذين أتوا بعد أبي الوليد، سواء في المغرب، كأبي الحجاج يوسف بن محمد ابن طملوس (ت.620هـ/ 1223م) وأبي الحجاج يوسف المكلاتي (ت.627هـ/ 1229م) وعبد الحق ابن سبعين (ت.669هـ/ 1269م)؛ أو في المشرق كعبد اللطيف البغدادي (ت.629هـ/ 1231م) وابن تيمية وعبد الرزاق اللاهيجي (ت.1072هـ/ 1662م). وقد أنجزنا في هذا الباب مجموعة من الدراسات تظهر نماذج هذا التأثير؛ وهي منشورة.

(17) عبد المجيد الصغيّر، «مواقف 'رشدية' لتقي الدين ابن تيمية؟ ملاحظات أولية» ضمن **دراسات مغربية مهداة للمفكر المغربي محمد عزيز الحبابي**، الطبعة الثانية: مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، 164–182. ولعل هذه المادة قد عرضت أول الأمر في 22 ماي 1982 في يوم دراسي عقدته شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بمناسبة مرور ربع قرن على تأسيس كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ونشرت لأول مرة عام 1985.

(18) عبد الحكيم أجهر، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام** (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).

(19) Carl Sharif El-Tobgui, *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality: Taqi al-Din Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Dar' Taʿārud al-ʿAql wa-l-Naql, or 'The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation'*, Institute of Islamic Studies, PhD Dissertation (McGill: McGill University, 2013);

وقد طبعت حديثا ونشرت، انظر:

Id., *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of Dar' taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql* (Leiden-Boston: Brill, 2020).

(20) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden and Boston: Brill, 2007), 29–30, 89, 136.

(21) Anke von Kügelgen, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka (Berlin-Boston: De Gruyter, 2013), 253–328.

(22) Nadjet Zouggar, "Ibn Taymiyya on the Proofs of Prophecy and His Legacy: Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn al-Wazīr (d. 840/1436)," *The Muslim World* 108 (January 2018): 174–175.

(23) من الجدير بالذكر هنا أن مقالة الصغيّر التي سنقف عندها هنا، هي ودراسة سعد الطبلاوي المذكورة أيضا، قد تكررت الإحالات عليهما في دراسات بغير العربية. انظر ملخصا وافيا لها قد كتبه بالإنجليزية جورج تامر:

Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, 341–348.

(24) الصغيّر، «مواقف 'رشدية'»، 165.

(25) المصدر نفسه، 165.

(26) نفسه، 165.

(27) نفسه، 181.

(28) نفسه، 167–168.

(29) الصغيّر، «مواقف 'رشدية'» 182. ويعول الدّارس التونسي عبد الرحمان التليلي كثيرا على مقالة الصغيّر، حيث يستعيد، مثلا، التساؤل ذاته الذي طرحه الأول منذ أكثر من عشرين سنة قبله. انظر: «أثر ابن رشد في المشرق العربي: طبيعة الرد التيمي على فلسفة ابن رشد» **مجلة المشكاة** 3 (2005): 70، ه. 26. وإحالات التليلي مُضللة في بعض الحالات، فضلا عن عدم تقيده بقواعد الاقتباس. انظر بخصوص هذا، «أثر ابن رشد في المشرق العربي» 70، هـ 26، حيث الإحالتان خاطئتان. ومثال التساهل في التقيد بقواعد الاقتباس، «أثر ابن رشد في المشرق العربي» 55،

حيث يقتبس من الصغيّر، «مواقف 'رشدية'» 165، دونما إشارة إلى ذلك.

(30) الصغيّر، «مواقف 'رشدية'»، 182.

(31) المصدر نفسه، 165.

(32) الصغيّر، «مواقف 'رشدية'»، 165. ويقول: «أما إذا ثبت تأثير ابن رشد في ابن تيمية، فإن الأول يكون بذلك قد كسب صديقا آخر بين الخصوم الذين اعترفوا من معين فكره، **ولم يجرؤوا على التصريح بذلك** [كذا]. فيكون ابن تيمية كما كان توماس الأكويني من أولى بواكير الرشدية في غير بيئتها المغربية الأولى». الصغيّر، «مواقف 'رشدية'»، 182.

(33) لكن هذا لا يمنع من القول إن عمل عبد المجيد الصغيّر في حاجة إلى تحيين وتدقيق في بعض المواضع، من قبيل ادعاء أن ابن تيمية في حال ثبت تأثره بابن رشد فإنه لم يجرؤ على أن يصرح بابن رشد مصدرا له. والحال أن ابن تيمية، كما سنظهر أدناه، كان ينقل من ابن رشد ويصرح بذلك. وإلى ذلك فإننا نجد غموضا ما في عبارته الآتية: «ما نود التأكيد عليه الآن هو تطابق النقد التيمي السابق الذكر مع نقد ابن رشد الذي لاحظ، قبل ابن تيمية، كون ابن سينا يأخذ [كذا] في قسمته للموجودات برأي الجويني حين يرى جواز النظام القائم في العالم، وأنه ليس واجبا بذاته وأنه مجرد ممكن وجائز». الصغيّر، «مواقف 'رشدية'» 180. هذا وقد توفي أبو المعالي الجويني عام 478هـ/ 1085م! ويكرر عبد الرحمن التليلي عبارة الصغيّر نفسها دونما تحفظ أو تقييد، انظر: «أثر ابن رشد في المشرق العربي» 60، هـ. 11.

(34) ما نقوله هنا عن محاولة عبد المجيد الصغيّر المبكرة يصدق من باب الأولى على عمل عبد العزيز العمّاري الذي حاول فيه أن يرصد **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد** (بيروت: جداول للنشر، 2013)، لكنه ظل ذاهلا أو متجاهلا أشكال الحضور النصي والفكري لهذا الأخير في نصوص الأول، بل بقي مشككا في ما ينسبه ابن تيمية من نصوص إلى ابن رشد. والنتيجة عند الدّارسَيْن، معا، حديثٌ عن تلاقٍ فكري دونما وقوف على النصوص التي يقوم عليها هذا التلاقي. انظر أدناه حيث نقف عند هذه الدراسة.

(35) هذا دون أن نغفل الدور الهام الذي لعبته نصوص أبي البركات البغدادي (ت.560هـ/ 1165م) في التكوين الفلسفي لابن تيمية وفي المسافة التي اتخذها من ابن سينا أساسا. يقول عبد الحكيم أجهر في هذا المعنى: «من الواضح الآن كيف يبدو مذهب ابن تيمية الفلسفي تركيبا خلاقا لمذاهب الفلاسفة السابقين عليه وكيف أنه نجح، وبواسطة الفلسفة أساسا، أن يجيب عن القضايا الكبرى التي شغلت بال المسلمين والتي وقفوا عندها دون برهنة وأثبتوها بطريقة تحكمية كبرى: وحدة الله، الخلق من عدم، الدور الفلسفي للإرادة الإلهية، الوسائط بين الله [و]العالم والتي أقلقت الغزالي في كونها تلعب بدرجة دورا بديلا عن الله. إن فلسفة أبي البركات البغدادي منحت ابن تيمية سندا عقليا مهما، مكنته في خلال مقدماتها القائمة على تجدد الإرادة والحركة والعلم من إزاحة الوسائط التي أقامها الفلاسفة الآخرون كالفارابي وابن سينا بين الله والعالم.» **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، 197؛ وانظر مواضع أخرى من الكتاب.

(36) Jon Hoover, "Perpetual Creativity in The Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal of Islamic Studies* 15, n. 3 (2004): 287–329.

وتجدر الإشارة إلى أن هوفر وبتأثير مما هو سائد حينئذ من الدراسات يقدم ابن تيمية بوصفه متكلما سينويا. انظر:

Jon Hoover, "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach

to God's Self-Sufficiency," *Theological Review* XXVII (1, 2006): 34–46.

ولا أحد ينكر تأثر ابن تيمية بابن سينا، لكن اعتباره متكلما سينويا فهذا ما لا يدعيه ابن تيمية لنفسه ولا تقبله نصوصه فضلا عن أن يقبله هو.

(37) Jon Hoover concludes: "Much work remains to clarify how Ibn Taymiyya appropriated the thought of those he read, especially Ibn Sīnā, Ibn Arabī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, as well as Ibn Rushd and Abū al-Barakāt al-Baghdādī." *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 237.

(38)كُتب هذا العمل قبل اطلاعنا على دراسة جون هوفر التي نذكرها في الهامش الآتي، لذلك رأينا ضرورة الاستدراك على قولنا في الفقرة أعلاه.

(39) Jon Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V&R unipress GmbH, 2018): 470–473.

ونشكره إذ أمدّنا بنسخة منها.

والجدير بالإشارة إلى أن انتباه هوفر إلى الدور الذي لعبه ابن رشد في فكر ابن تيمية يذهب، في كثير من جوانبه، في الاتجاه ذاته الذي نتجهه.

(40) انظر الهامش رقم 14.

(41) يقول محمد أمين الخانجي الكتبي عن تعليقات ابن تيمية على مواضع من **الكشف** لابن رشد: «وبعد، فهذه مناقشات رائقة وتدقيقات فائقة لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي المتوفى سنة 728 أوردها في كتابه **الجمع بين العقل والنقل** على بعض الأبحاث الواردة في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** للقاضي أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد، وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر أفندي الجزائري الدمشقي مطرزا بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور، طبع أوروبا، محفوظة في مكتبة سعادة أحمد بيك تيمور، فآثرت نقلها مذيلا بها الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانيا، مشيرا في أول المقولة إلى نمرة الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة.» **الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي المتوفى سنة 728 هجرية**، الطبعة الأولى، ضمن كتاب **فلسفة القاضي الفاضل محمد بن أحمد ابن رشد المتوفى سنة 595** رحمه الله **المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وذيله، والثاني الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة**، الطبعة الثانية على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه (القاهرة: مطبعة الجمالية، 1328/ 1910)، 2.

وعليه، فإن ابن تيمية لم يؤلف كتابا بعنوان **الرد على فلسفة ابن رشد**، وإنما محمد أمين الخانجي هو الذي كان وراء انتشار هذا العنوان. وانظر أيضا: Gerhard Endress, "Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd," in *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen with the assistance of Klaus Braun (Leiden: E.J. Brill, 1999), 28, n. 53.

وقارن ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية: من القرن الثامن حتى يومنا هذا**، نقله إلى العربية كمال اليازجي، طبعة جديدة منقحة وموسعة، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 2000)، 485، حيث يعتبره عملا مستقلا لابن تيمية. وانظر أحمد

شحلان أيضا، حيث يعتبر أن ابن تيمية قد علق على «الفصل والمناهج والضميمة، وقد جاءت تعاليقه مصاحبة لنصوص ابن رشد هذه [كذا]». **ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**، جزءان (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999)، الجزء الأول، 186. ويبدو أن ماجد فخري كان وراء اعتقاد كارل شريف الطُّبجي بأن ابن تيمية قد ألف عملا مستقلا بعنوان **الرد على فلسفة ابن رشد**، وهو أمر غير صائب. انظر:

El-Tobgui, *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality*, 124, n. 132; Ibn Taymiyya on Reason and Revelation, 101, 124: n. 184. ولا يبدو أن الطبجي قد راجع هذا الرّد مباشرة وانظر قصة هذا العنوان في:

Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020), 168–169.

(42) كان هُنري لاوُست Henri Laoust, d. 1983، وهو أحد الدارسين الأوائل الذين خصوا الأفكار السياسية والاجتماعية لابن تيمية بالدّراسة، قد كتب العام 1939م في رسالته الجامعية الضخمة ما يلي:

"Il a [...] fait à maintes reprises usage des traités classiques d'ibn Rušd : il cite les Manāhig al-adilla, le faṣl al-makal et le Tahāfut at-Tahāfut." *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-D-Dīn Ahmad b. Taimiya: canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328* (Le Caire : Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939), 86.

(43) George F. Hourani, "Inroduction," in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, a translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamima) and an extract from *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla* by George F. Hourani (London: Luzac, 1976), 40.

(44) Hourani, "Inroduction," 41.

(45) Hourani, "Inroduction," 41.

(46) Hourani, "Inroduction," 41.

(47) Alain de Libera, "Introduction," in Averroès, *Discours décisif*, traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'A. de Libera (Paris : GF-Flammarion, 1996), 75.

(48) De Libera, "Introduction," 81.

(49) شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، الجزء الأول، 186.

(50) شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، الجزء الأول، 186.

(51) Cf. Yahya J. Michot, "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya*: Being A Translation of a Part of The *Dar' al-Ta'ārud* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, And Appendices," *Journal of Islamic Studies* 14: 2 (2003): 169.

(52) von Kügelgen, "The Poison of Philosophy," 259, n. 20.

(53) انظر الفقرة الخاصة **بتهافت التهافت**.

(54) انظر الفقرة الخاصة بهذه المقالة أدناه.

(55) سنأتي على ذكرهم في موضعه أدناه.

(56) سنأتي على ذكرهم في موضعه أدناه.

(57) سنأتي على ذكرهم أدناه.

(58) رزق يوسف الشامي، «ابن تيمية: مصادره ومنهجه في تحليلها،» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد 38، الجزآن 1-2 (يناير يوليو 1994): 231. هذا، ويجدر بنا أن نشير إلى أن محمود سعد الطبلاوي كان قد خَلُص العامَ 1989 إلى أن ابن رشد: «له مؤلفات نذكر منها **تهافت التهافت** الذي رد به على الغزالي، وكتابه **[الكشف عن] مناهج الأدلة في عقائد الملة** [...] وله **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وضميمة في العلم الإلهي**. والكتب الأربعة الأخيرة قد تناولها ابن تيمية بالاهتمام والمناقشة التفصيلية في بحثنا هذا. وهذه المناقشة تدل على اهتمام ابن تيمية بتراث ابن رشد»، **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، 19. ونُرجح أن الطبلاوي كان يدرك أن ابن تيمية قد استعمل تلك الكتب الأربعة لابن رشد ونقل منها، لكن عبارته التي أتينا بها لا تفيد ذلك بوضوح.

(59) صالح بن غرم عبد الله الغامدي، **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1422هـ/ 2003م)، 52.

(60) يقول ابن تيمية: «وصنف [=ابن رشد] كتبا متعددة مثل كتاب **تهافت التهافت** في الرد على أبي حامد فيما رده على الفلاسفة في كتاب **تهافت الفلاسفة** وكتاب **تقرير المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال** وغير ذلك. قال في كتابه الذي سماه **مناهج الأدلة على الأصولية**، وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة ووجوب إلقائه إلى الجمهور كما جاءت به الشريعة [...]»، **تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية**، تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1391-1392هـ[/ 1971-1972م])، الجزء الأول، 24. وبعد هذا ينقل ابن تيمية من **الكشف**.

(61) الغامدي، **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**، 174.

(62) يحيى بن محمد الهنيدي وآخرون، ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426)، الجزء التاسع: الدراسة، 205.

(63) انظر ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، الجزء الأول، حققه يحيى بن محمد الهنيدي (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426)، 235، 458-459، 462؛ الجزء الثاني، حققه رشيد حسن محمد علي، 79-85، 90-93، 97، 98، 101-106.

(64) Yahya J. Michot, “A Mamluk Theologian’s Commentary,” 169, n. 42.

والظاهر أن ميشو قدساير في ذلك مقالة رزق الشامي المذكورة.

(65) يحيى بن محمد الهنيدي وآخرون، ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، الجزء التاسع: قسم دراسة الكتاب، 25. وقارن مع Jon Hoover, “Ibn Taymiyya’s Use of Ibn Rushd,” 470.

(66) جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (البيضاء: توبقال للنشر، 1986)، 95.

(67) George F. Hourani, “Introduction,” in Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamima) and an extract from *Kitāb al-kashf ʿan manāhij al-adilla*, Arabic text, edited by George F. Hourani. Leiden: E. J. Brill, 1959), 7; id., “Inroduction,” in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 1.

(68) Manuel Alonso, *Teologia de Averroes: Estudios y documentes* (Madrid-Granada :

Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto 'Miguel Asín'-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947), 47–48.

(69) يقع الكتاب في النسخة الخطية آخرَ عمل آخر لابن رشد، وهو **الكليات في الطب**. انظر:

Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional* (Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1889), 66, n. CXXXII.

Hartwig Derenbourg, *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la BNM*, Paris, 1904, 21–22.

(70) Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial* (Paris: Ernest Leroux, 1884), I, 437–438, n. 6321.

(71) لعل عبد الواحد العسري قد أخطأ الرقن عندما كتب عام 764 بدل 724. انظر «مقدمة التحقيق» ضمن ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: العسري، 82.

(72) انظر مثلا: **فصل المقال**، تحقيق: الحوراني، 21؛ تحقيق: العسري، 107؛ وقارن ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، الجزء الثاني، 80.

(73) **برنامج الفقيه القاضي الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد** ﷺ، مخطوط الإسكوريال 884، ورقة 83 و.

(74) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: محمد رشاد سالم (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979)، الجزء التاسع، 382.

(75) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء التاسع، 383.

(76) وقد خرّج محمد رشاد سالم، محقق **درء تعارض العقل والنقل**، نص **مسألة ابن رشد في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات**، ووثقه وقارنه بنشرته التي كانت بين يديه. انظر هوامش الصفحات من 382 إلى 390. وانظر أيضا: Jon Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd," 471, n. 12.

(77) Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, I, n. 6322, 439–440.

(78) مخطوط الإسكوريال، رقم: 632، ورقة 18ظ.

(79) ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، المجلد الرابع (السفر السادس)، حققه وعلق عليه: إحسان عباس ومحمد ابن شريفة وبشار عواد معروف (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012)، 24.

(80) **برنامج الفقيه القاضي الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد** ﷺ، مخطوط الإسكوريال 884، ورقة 83و. وهو العنوان الذي نستعمله في حديثنا عنها.

(81) نعالج أشكال الغموض التي لحقت عنوان هذه المسألة في دراسة منفردة.

(82) Hourani, "Introduction," in Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from *Kitāb al-kashf ʿan manāhij al-adilla*, 11.

(83) محمد رشاد سالم، «مقدمة» ضمن ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، القسم الأول من الجزء الأول، تحقيق: محمد رشاد سالم (بيروت: دار الكتب المصرية، 1971)، -9-.

(84) وهو ما نعمل عليه في مقالة منفردة.

(85) A. von Kügelgen, "The Poison of Philosophy," 259, n. 20.

(86) انظر حيث يقول ابن تيمية: «ولهذا كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مُظهرا للوقف ومُسوغا للقولين، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل. وقد ردّ على أبي حامد في **تهافت الفلاسفة** ردا أخطأ في كثير منه والصواب مع أبي

حامد، وبعضه جعله من كلام ابن سينا لا من كلام سلفه، وجعل الخطأ فيه من ابن سينا، وبعضه استطال فيه على أبي حامد ونسبه فيه إلى قلة الإنصاف، لكونه بناء على أصول كلامية فاسدة [...] وقد تكلمت على ذلك، وبينت تحقيق ما قاله أبو حامد في ذلك من الصواب الموافق لأصول الإسلام، وخطأ ما خالفه من كلام ابن رشد وغيره من الفلاسفة، وأن ما قالوه من الحق الموافق للكتاب والسنة لا يُرد بل يقبل؛ وما قصر فيه أبو حامد في إفساد أقوالهم الفاسدة فيمكن رده بطريق أخرى يعان بها على قصده الصحيح، وإن كان هذا وأمثاله إنما استطالوا عليه **بما وافقهم عليه من أصول فاسدة، وبما يوجد في كتبه الموافق لأصولهم**»، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الأول، 356–357؛ وانظر أيضا: 399؛ ويقول ابن تيمية أيضا: «وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردا على أبي حامد في كتابه المسمى **تهافت الفلاسفة** فسماه **تهافت التهافت**، **ومن الذي قاله في الإلهيات ما يعتد به**.» **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، 162؛ ويقول أيضا: «كذلك فحول الفلاسفة كابن سينا وأبي البركات وابن رشد وغيرهم بينوا فساد طرق أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية التي نفوا بها التجسم، حتى إن ابن رشد في **تهافت التهافت** بيّن فساد ما اعتمد عليه هؤلاء، كما بين أبو حامد في **التهافت** فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة.» **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الرابع، 282؛ ويقول كذلك: «ابن رشد الحفيد، وهو من أتبع الناس لمقالات المشائين: أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها، وموافقة لها، وبيانا لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله حتى صنف كتاب **تهافت التهافت** وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة، ورد فيه على أبي حامد في كتابه الذي صنفه في **تهافت الفلاسفة**، مع أن في كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة في مواضع كثيرة كما هو معروف.» **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 210؛ ويقول كذلك: «هذا الذي ذكرته من أن ابن سينا قد أخذ هذه الطريق عن المتكلمين، رأيته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد، ذكر في كتابه الذي سماه **تهافت التهافت**، فإن أبا حامد ذكر في كتابه المسمى **بتهافت الفلاسفة** مسألة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع.» **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الثامن، 136؛ وانظر كذلك، 165؛ الجزء العاشر، 223؛ وانظر ذكر ابن تيمية **تهافت التهافت**، أيضا، في: **كتاب الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (المنصورة – الرياض: دار الهدى النبوي–دار الفضيلة، 1406هـ)، الجزء الأول، 149؛ **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الرابع، 88؛ الجزء السادس، 210؛ **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء الأول، 235.

(87) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الثالث، 397–402، 415–416، 419، 423–426، 427؛ الجزء الثامن، 137–138، 164–165، 166 –172، 188، 190–200، 203–215، 225–233؛ الجزء العاشر، 141–143، 149–150، 251–252.

(88) انظر مثلا: **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الثامن، 136. انظر: فؤاد بن أحمد، «في كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد،» 323–349. وانظر أيضا:

Ben Ahmed, "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition," 573–581.

(89) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء الثاني، 27، 436؛ **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 212. وابن تيمية يجتهد في التعبير عن مضمون الكتاب بأسلوبه الخاص، ولعله يقصد بالأصولية هنا أصحاب أصول الدين أو المتكلمين.

(90) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 212. ويعلق رشاد سالم (هـ. 3) بأن مفردة الأصوليين غير واضحة في الأصل. لذلك افترضنا أن العنوانين متطابقان في الكتابين معا.

(91) يرد عند ابن تيمية ما يلي: «فقال القاضي أبو الوليد بن رشد الحفيد في كتابه المعروف **بالأصول في العقائد** [...]». **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السابع، 345. ويمكن اعتبار **الكشف عن مناهج الأدلة** كتابا في أصول العقائد، كما يراها ابن رشد.

(92) ضمن: *Philosophie und Theologie von Averroes*, ed. Marcus Joseph Müller, 7–131.

(93) *Philosophie und Theologie von Averroes*, aus dem Arabishchen üebersetzt von Marcus Joseph Müller, 1–122.

(94) لا يتسع المقام هنا لذكر النشرات الكثيرة التي حصلت لهذا الكتاب في مصر. فقد صدرت نشرة أولى ربما عن المطبعة العلمية بالقاهرة عام 1313هـ/ 1895م بعنوان **كتاب فلسفة ابن رشد**؛ وصدرت نشرة ثانية بعنوان **كتاب فلسفة ابن رشد**، أيضا، عن المطبعة الحميدية عام 1319هـ/ 1901م، ونشرة ثالثة عن المطبعة الجمالية 1328هـ/ 1910م. وطبعة رابعة عن المطبعة الرحمانية بالعنوان نفسه ومن دون تاريخ. وتوالت النشرات من هذا القبيل. وهذه كلها قد حذت حذو النشرة الألمانية.

(95) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955). ويجدر بنا أن نذكر هنا أن اشتغال محمود قاسم على **الكشف** كان جزءا تكميليا من رسالته للدكتوراه بجامعة السوربون، بباريز، العام 1945م، تحت إشراف مؤرخ الفلسفة إميل بريهييه (Émile Bréhier, d. 1972)؛ وقد كانت بعنوان **آراء ابن رشد الدينية وترجمة كتاب مناهج الأدلة**. سنوات بعد ذلك، ترجم عبد المجيد الغنوشي **الكشف** نفسه إلى الفرنسية ضمن عمل جامعي بالجامعة نفسها عام 1966؛ وقد ظهرت هذه الترجمة مؤخرا بعناية الأستاذ مقداد عرفة منسية. انظر:

Ibn Rushd (Averroès), *La Découverte des méthodes démonstratives des dogmes religieux et l'exposé des ambiguïtés déviatrices et des innovations déroutantes résultant de l'interprétation de ces dogmes*, étude et traduction de Abdelmajid El Ghannouchi, Ouvrage revu et présenté par Mokdad Arfa-Mensia (Tunis : L'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts Beït al-Hikma, 2016).

وإلى ذلك يجدر بنا أن نذكر الترجمة الإنجليزية **للكشف** التي أنجزها إبراهيم النجار ونشرها بعنوان شاذ. انظر:

Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments, Translated by Ibrahim Najjar (London: Oneworld Publications, 2001).

(96) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964).

(97) انظر ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل**، تحقيق: مصطفى حنفي، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح المشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

(98) والصواب 133.

(99) تعرض مصطفى حنفي بالنقد الصريح لموقف محمد عمارة الذي يلح على أن نسخة 133 هي مستقلة عن باقي النسخ. انظر: «مقدمة المحقق،» ضمن ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، 92-93.

(100) تجاهل مصطفى حنفي في «مقدمة المحقق» التي وضعها لنشرته **للكشف** وصفَ النسخة الخطية حكمة تيمور، 129؛ وعليه، فمن البديهي أنه لم يعتمدها. انظر، 89-94.

(101) ولكي نظهر ذلك بالأرقام، نقول: تبدأ النسخة الخطية المحفوظة بالإسكوريال، من 20ظ وتنتهي في 74و؛ ويغطي مجموع النصوص التي نقلها ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل** و**بيان تلبيس الجهمية** الورقات من 21 وإلى 49 ودون استثناء. هذا وقد تكرر جزء من النقول عن ابن رشد في **بيان تلبيس الجهمية** وفي **الدرء**، كما تكررت أحيانا في الكتاب الواحد نفسه، إذ يقتبس ابن تيمية المقطع نفسه لأزيد من مرة.

(102) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء الأول، 158-166، 236-247، 248-249، 403-406، 494-500؛ الجزء الثاني، 25-26، 27-28، 29-33، 56-57، 67-68، 69-71، 93-94، 114-124، 157-160، 188، 436-450؛ **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 212-237؛ الجزء السابع، 345-347؛ الجزء التاسع، 69-99، 106-110، 122-132، 166، 321-333، 348-355، 370-371، 378-382؛ الجزء العاشر، 197-200، 202، 207، 208، 214، 219-221، 224-229، 243-249، 259-269، 281، 282، 289-290، 298-299.

(103) انظر ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، المجلد الأول، 23، هـ. 12.

(104) يحيى بن محمد الهنيدي وآخرون، «الدراسة،» ضمن ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء التاسع، 206.

(105) يقول محمد رشاد سالم: «اعتمد الدكتور قاسم على نسخة الإسكوريال 'س' التي يرجع تاريخها إلى سنة 724 لأنها كما يقول: "نظرا لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التي عثرنا عليها وأكثرها دقة." ونحن نعلم أن ابن تيمية توفي سنة 728 وكلامه هنا موافق لما في نسخة أ فلا بد أنه رجع إلى نسخة قديمة ولعلها أقدم من نسخة الإسكوريال. ومع ذلك فإن القطع بصحة ما في نسخة 'ا' يحتاج إلى بحث وتمحيص ليس هذا موضعه، ولكننا سنقابل الكلام التالي على نسخة 'ا' بإذن الله ولا نقطع برأي في مدى صحة نسبته إلى ابن رشد الآن. وأما النسخة المخطوطة تحت رقم 133 حكمة تيمورية فإنها موافقة للمطبوع ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها في نسخة 'ا'.» ضمن ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء التاسع، 93، هـ 4.

(106) يقول محمود قاسم: «في المخطوط رقم 129 المرموز له بحرف 'ا' توجد زيادات قدرها 51 سطرا في ورقات 14، 15، 16 من **مناهج الأدلة**، وهي تعليق على المتن أدخله الناسخ في صلب الكتاب». ويجب الإشارة إلى أن إسقاط قاسم لما اعتبره زيادات على نص ابن رشد لا يعني أنه كان حاسما في عدم نسبتها له. إذ يقول معلقا على أحد المواضع «وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد، **ولكن معناها يتفق مع آرائه**»، محمود قاسم، 162، هـ 2.

(107) محمد رشاد سالم، «مقدمة»، ضمن ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: م. رشاد سالم، القسم الأول من الجزء الأول (القاهرة: طبعة دار

الكتب المصرية، 1971)، 73؛ الطبلاوي، **موقف ابن تيمية**، 9.

(108) الطبلاوي، **موقف ابن تيمية**، 231.

(109) المصدر نفسه، 233.

(110) نفسه، 233.

(111) Marc Geoffroy, "À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (*tağsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-kasf ʿan manahig al-adilla*," in *Los Almohades problemas y perspectivas*, ed. Cressier Patrice, Fierro Maribel, and Molina Luis (Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas, 2005) ii, 861.

(112) Geoffroy, "À propos de l'almohadisme d'Averroès," 861.

(113) يحيى بن محمد الهنيدي وآخرون، «الدراسة،» ضمن ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء التاسع، 25.

(114) انظر محمود قاسم، «مقدمة،» ضمن **مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة تحليلية في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955)، 129.

(115) Marc Geoffroy, "Ibn Rušd et la théologie almohadiste : une version inconnue du *Kitāb al-kašf ʿan manahig al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul," *Medioevo* xxvi (2001) : 327–351.

ويجب أن نقول إن المخطوطتين قد عُرفتا منذ عمل موريس بويج الرائد في العشرينيات من القرن الماضي عن مَجْرد أعمال ابن رشد؛ لكن مارك جوفروا هو من وصفها وقدم تفاصيل عنها للقراء. انظر:

Maurice Bouyges,"Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroès (suite)," *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 8 (1922): 26, 27, n 40, 44 ; id., " Inventaire des textes arabes d'Averroès (suite) : Additions et corrections à la Note V," *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 9 (1923): 45, n. 91, 93.

(116) يصدر الطبلاوي، في نظر العمّاري، «عن مرجعية معينة لا فلسفية، إن لم نقل معادية للقول الفلسفي.» **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، 17.

(117) العمّاري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، 17. وهذا اتهام صريح لابن تيمية وللطبلاوي بالدّس على ابن رشد. ويضيف: «وضع الدكتور محمود قاسم هذه الأقوال، غير المؤكد من صحة نسبتها إلى ابن رشد، في هامش طبعته المحققة [ويعني طبعة مكتبة الأنجلو المصرية الصادرة سنة 1955، بالقاهرة].» 19. ونستغرب أن يصدر هذا الكلام عن دارس تصفح عمل قاسم؛ فهذا الأخير، ببساطة، لم يضع في هامش نشرته سوى جزء يسير جدا من تلك الأقوال الزائدة مقارنة بحجم وخطورة ما أسقطه منها. انظر مثلا: **مناهج الأدلة**، طبعة 1955، 143، هـ2؛ 154، هـ1؛ 176، هـ2؛ 178، هـ2؛ 179، هـ1... حيث يظهر يخبر قاسم القارئ بوجود زيادات مدسوسة على نص ابن رشد، لكنه لا يضعها أمام القارئ. والظاهر أن العمّاري لم يقف على مضامين تلك الزيادات؛ لذلك فقد فاته إدراك أهميتها وخطورتها.

(118) العمّاري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، 20.

(119) العلوي، **المتن الرشدي**، 155. وهذا الموضع مما كان ينبغي أن يُستدرك فيه على العلوي؛ لكن هذا مما فات محمد مساعد في **المستدرك على المتن الرشدي** (مكناس: منشورات المدرسة العليا للأساتذة، 2017). ويحذو مصطفى حنفي حذو العلوي النعل بالنعل، لكن دونما إشارة إليه، إذ يقول: «يندرج هذا الكتاب من جهة تصنيفه في

عداد المؤلفات الرشدية الأصيلة التي لم تعرف مراجعة أو شروحا أو إضافة. وهي، على الترتيب، **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت**». حنفي، «مقدمة التحقيق»، ضمن ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، 89. أما عبد العزيز العمّاري فيُفْهم من كلامه أعلاه أن لا وجود سوى لصيغة واحدة **للكشف**، وأن ابن تيمية هو من نسب هذا الكلام الزائد لابن رشد.

(120) انظر: «مقدمة،» **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، 9. هذا وقد كان محمد رشاد سالم قد ذهب، قبل ذلك، إلى أن **الدرء** قد ألف حوالي سنة 710هـ/ 1310م. وقد أتى سالم بأدلة حملته على الرجوع في قوله هذا. انظر محمد رشاد سالم، «مقدمة،» **منهاج السنة النبوية**، الجزء الأول، 87.

(121) ولذلك فقد اعتمدناه كذلك في النشرة النقدية التي نعدها الآن لنص **الكشف**، فضلا عن بقية النسخ الخطية الحقيقية.

(122) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم الطبعة الأولى، 170–171؛ الطبعة الثانية، 170–171؛ **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق: حنفي، 139. والكلام الذي يلي لا يوجد في هاتين النشرتين.

(123) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء العاشر، 249. ولا يوجد هذا النص في **بيان تلبيس الجهمية**، الجزء الأول، 236.

(124) محمود قاسم، ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، الطبعة الأولى، 171؛ الطبعة الثانية، 171؛ وخلاف ما يدعيه قاسم، نتصور أن الفقرة كاملة لابن رشد، قبل أن يسقطها هذا الأخير عند مراجعته **الكشف**. فهل رأى فيها ركاكة وأن الجملتين الأوليين تفيان بالغرض؟ لا نملك جوابا.

(125) ونقصد بها الترجمة الألمانية التي أنجزها مرقص مُلّر، والترجمة الإسبانية التي أنجزها مانويل ألونسو، والترجمة الإنجليزية التي أنجزها ابراهيم النجار، والترجمة الفرنسية التي كان قد أنجزها عبد المجيد الغنوشي عام 1966 وراجعها وقدم لها مقداد عرفة منسية ونشرت عام 2016. وقد أوردنا المعطيات البيليوغرافية الخاصة بهذه النشرات في هوامش سابقة.

(126) وغني عن الإضافة أن ابن تيمية قد اعترض على انتقاد ابن رشد، وتحديدا على استعماله اسم الجسم. وحيث لا مجال للوقوف عليه هنا، نكتفي بالإشارة إلى موضعه. انظر ذلك في **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء العاشر، 250–251.

(127) "المقام": غير موجودة في نص ابن تيمية: غير موجودة في نسخ قونية وكوبريلي ولاليلي.

(128) "الصفات المكيفة المحدثة": "الصفات المحدثة" في نص ابن تيمية.

(129) "بلا كيف": في نص ابن تيمية.

(130) العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، 172.

(131) العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، 172، هـ 6. هذا فضلا عن أن قاسم قد استدرك على قوله ذلك بأن **أضاف بأن تلك الزيادات «معناها يتفق مع آرائه** [=ابن رشد] بدليل قوله: "إنما طور العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد، بل هي إرادةٌ، العقولُ الإنسانية مقصرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه..." » محمود قاسم، 162، هـ 1. ومن نافل القول أن نضيف هنا أن قاسم لم يضع في هامش نشرته سوى هذا الجزء.

(132) والذي يفيد أن «الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث، سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث

الأعراض، وأن ما لا يتعرى من الحوادث حادث.» ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق: حنفي، 139، ف 133.

(133) هذا النص غير موجود في المخطوطات المعروفة اليوم. ونرجو أن نحصل قريبا على مخطوطة **درء تعارض العقل والنقل** للتأكد من سلامة القراءة المقترحة من قبل محمد رشاد سالم.

(134) "فخاصة" في نشرة **الدرء**.

(135) "فأنى" في نشرة **الدرء**.

(136) **برنامج الفقيه القاضي الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد** رضي الله عنه، مخطوط الإسكوريال 884، 82 و.

(137) وردت في **برنامج الفقيه القاضي**، 82و؛ وفي **الذيل والتكملة**، الجزء السادس، ص 23. وانظر تفاصيل إضافية بخصوص علاقة ابن رشد بدعوة الموحدين وابن تومرت في: فؤاد بن أحمد، «في مراجعة علاقة ابن رشد بالمذهب الأشعري وبالدعوة الموحدية،» **الملتقى الوطني للفكر الأشعري بالأندلس: تاريخ وإشكالات**، تنسيق علال جمال البختي (الرباط-تطوان: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء-مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2020)، 505-525.

(138) انظر محمد المختار السوسي، **خلال جزولة** (تطوان: المطبعة المهدية، 1959)، الجزء الثالث، 114-115.

(139) يقول المختار السوسي مباشرة قبل إيراد ذلك النص: «ووقفت هناك على كتاب لا أول له ولا آخر، حسن الخط يشرح صاحبُه كلام المهدي بن تومرت في كتاب له في التوحيد، فيقول مثلا: بعد أن يشرح معنى من معاني المعتقدات (ذكرَ الآي) [...] الدّالة على ذلك، أو ذكر الأخبار الدّالة على ذلك، ومن كلامه ما نصه: «وأما مرتبة جميع المؤمنين في المتشابه فهم الذين لا يشعرون [...]"»، **خلال جزولة**، الجزء الثالث، 114. ويقول بعد الانتهاء من نقل النص: «عمدا سُقت هذا الكلام حول المتشابه، ليعلم مذهب المهدي بن تومرت، فإن الذي نعرفه أن الموحدين هم الذين أدخلوا التأويل في المغرب بعد أن كان من قبلهم يفوضون، ولا نكاد نجد في التاريخ إلا أن المهدي مذهبه التأويل لا التفويض. وهذا كتاب نفيس عالي المنزع ينفع في العقائد، لأنه يستدل استدلالا مقبولا بالآي والأحاديث، وهو جزء وسط، ولعله مؤلف مبسوط في هذا الباب، غير شرح المهدي المشهور في **طبقات** السبكي. وشرحه أناس منهم يبورك بن عبد الله السملالي، وأعرف شرحه ولكنه ليس في هذا المنزع الذي لا يُعلى عليه، وقد مر بي أن هناك شرحا لتوحيد المهدي في عصر الموحدين، ولعله هذا»، **خلال جزولة**، الجزء الثالث، 115-116. فالظاهر من كلام المختار السوسي أنه قد وقف على مجموع ما تبقى من شرح ابن رشد على عقيدة ابن تومرت، ووقف على أنه مبتور الأول والآخر، ونقل إلينا منه هذا النص الذي سقناه.

(140) ابن شريفة، **ابن رشد الحفيد**، 47-48؛ للمؤلف نفسه، «ظهور تأليفين لابن رشد الحفيد»، **الأكاديمية: مجلة أكاديمية المملكة المغربية**، 19 (2002): 208-209. على الرغم من كل الجهود التي بذلت من أجل إخراج **شرح الحمرانية** إلى الدارسين، فإن ملابسات ما حالت دون ذلك.

(141) رواه البيهقي في **الشعب**، والبَزَّار في **مسنده** عن أنس، وهو ضعيف.

(142) البيت من الكامل لأبي إسحاق الإلبيري. انظر **ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي** (المتوفى نحو 460)، حققه وشرحه واستدرك فائته محمد رضوان الداية (بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر-دار الفكر، 1991)، 54.

(143) انظر: محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، الجزء الثالث، 114-115؛ وانظر محمد ابن شريفة، **ابن رشد الحفيد**، 48؛ «ظهور تأليفين لابن رشد الحفيد»، 207.

(144) ابن شريفة، **ابن رشد الحفيد**، 47. ويذهب جمال الدين العلوي إلى «القول بوحدة **الفصل والكشف** رغم ما بينهما من خلاف، باعتبارهما يؤمان غاية واحدة، وباعتبار أن أحدهما يحيل إلى الآخر ويهيئ له»، **المتن الرشدي**، 235.

(145) انظر ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 216-217.

(146) انظر ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السادس، 218؛ ابن رشد، **الكشف**، مخطوطة قونية: رقم 446، 71.

(147) ابن رشد، **الكشف**، مخطوطة قونية: رقم 446، 71.

(148) انظر تفاصيل ذلك في مواضع عدة من مقالته:
Geoffroy, "À propos de l'almohadisme d'Averroès," 854–855, 872, 882.

(149) Geoffroy, "À propos de l'almohadisme d'Averroès," 879–880, 882.

(150) انظر: فؤاد بن أحمد، **ابن طُمْلوس الفيلسوف والطبيب (ت. 620هـ/ 1223م): سيرة بيبليوغرافية** (الرباط-بيروت-الجزائر-تونس: دار الأمان-منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف-دار كلمة، 2017)، 71-73؛ وانظر أيضا المراجع التي أحيل عليها في هذا الموضع.

(151) Michot, "A Mamluk Theologian's Commentary," 170

(152) Gerhard Endress, "Philosophische ein-Band-Bibliotheken aus Isfahan," Oriens, 36 (2001): 24; id., "Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd," 15; id., "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 421.

(153) انظر: حسين علي محفوظ، «المخطوطات العربية في العالم: نفائس المخطوطات العربية في إيران»، **مجلة معهد المخطوطات العربية** 3 (1957): 26. وانظر أيضا:

Gerhard Endress, "Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd," 15.

❁❁❁

بيبليوغرافيا

1. مصادر أساسية

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر حمدان بن محمد الحمدان، ط. 2. الرياض: دار العاصمة، 1999.

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي. بومباي: المطبعة القيمة، 1949.

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد، ضمن كتاب فلسفة القاضي الفاضل محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد**

الأندلسي المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، الطبعة الأولى على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه. القاهرة: مطبعة الجمالية، 1910.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد،** تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدرويش، ط. 3. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية،** الجزء الأول، حققه يحيى بن محمد الهنيدي ورشيد حسن محمد علي. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية،** الجزء الثاني، حققه رشيد حسن محمد علي. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الأول. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء السادس. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الرابع. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الثامن. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء العاشر. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الثالث. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة المنقول لصريح المعقول،** تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء السابع. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة**

المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء التاسع. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1979.

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **كتاب الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الأول. المنصورة- الرياض: دار الهدى النبوي-دار الفضيلة، 1406.

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الجزء الأول. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية**، تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مجلدان: المجلد الأول. مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1391-1392هـ[/ 1971-1972م].

➢ ابن تيمية، أبو العباس أحمد. **تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية**، تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. مكة: مطبعة الحكومة، 1391-1392هـ[/ 1971-1972م].

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل**، تحقيق: مصطفى حنفي، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح المشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج. بيروت: دار المشرق، 1930.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجود النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **فصل المقال**، ضمن **ثلاث رسائل للشيخ الأجل العلامة أبي الوليد محمد بن رشد**، ضمن:

Philosophie und Theologie von Averroes, edited by Marcus Joseph Müller. München: Franz, 1859.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد

ابن رشد، تحقيق: جورج فضلو الحوراني. ليدن: بريل، 1959.

➢ ابن رشد، محمد بن أحمد. مخطوط الإسكوريال، رقم: 632.

➢ Ibn Rushd (Averroès). *La Découverte des méthodes démonstratives des dogmes religieux et l'exposé des ambiguïtés déviatrices et des innovations déroutantes résultant de l'interprétation de ces dogmes*, étude et traduction de Abdelmajid El Ghannouchi, Ouvrage revu et présenté par Mokdad Arfa-Mensia. Tunis : L'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts Beït al-Hikma, 2016.

➢ Ibn Rushd (Averroes). *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, Translated by Ibrahim Najjar. London: Oneworld Publications, 2001.

2. **مصادر ثانوية**

➢ ابن شريفة، محمد. "ظهور تأليفين لابن رشد الحفيد." **الأكاديمية: مجلة أكاديمية المملكة المغربية**، 19 (2002): 193–214.

➢ ابن شريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**. البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.

➢ أجهر، عبد الحكيم. **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**. الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

➢ الإلبيري، أبو إسحاق. **ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي** (المتوفى نحو 460)، حققه وشرحه واستدرك فائته محمد رضوان الداية. بيروت – دمشق: دار الفكر المعاصر – دار الفكر، 1991.

➢ باغجوان، سيد. "مقدمة." ضمن عبد الله بن عثمان بن موسى أفندي المعروف بمستجي زاده، **المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء**، دراسة وتحقيق: سيد باغجوان، 5–35. بيروت–إستانبول: دار صادر–دار الإرشاد، 2007.

➢ بن أحمد، فؤاد. "في مراجعة علاقة ابن رشد بالمذهب الأشعري وبالدعوة الموحدية." **الملتقى الوطني للفكر الأشعري بالأندلس: تاريخ وإشكالات**، تنسيق علال جمال البختي، 493–501. الرباط – تطوان: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء – مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2020.

➢ بن أحمد، فؤاد. "المنجز الفقهي لابن رشد: القيمة والتلقي إلى حدود القرن العشرين." محاضرة ألقيت بدار الحديث الحسنية، 12 دجنبر 2018. قيد النشر.

➢ بن أحمد، فؤاد. "في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد." **مجلة هسبريس- تمودا**، lv، مجلد واحد (=ملف ومتنوعات) (2020): 303–354.

> بن أحمد، فؤاد. "في مناهضة ابن سينا والسينوية: عبد اللطيف البغدادي وإصلاح الفلسفة في القرن الثالث عشر الميلادي." **مجلة هسبريس-تمودا،** Liv (1) (2019): 129-164.

> بن أحمد، فؤاد. "في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد." **مجلة هسبريس-تمودا،** lv، مجلد واحد (=ملف ومتنوعات) (2020): 303-354.

> بن أحمد، فؤاد. **ابن طُمْلوس الفيلسوف والطبيب (ت. 620هـ/ 1223م): سيرة ببليوغرافية.** الرباط - بيروت -الجزائر- تونس: دار الأمان - منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف - دار كلمة، 2017.

> **برنامج الفقيه القاضي الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد** رضي الله عنه، 82 ظ-83و. مدريد: مخطوط الإسكوريال 884.

> التليلي، عبد الرحمان. "أثر ابن رشد في المشرق العربي: طبيعة الرد التيمي على فلسفة ابن رشد." **مجلة المشكاة** [تصدر عن جامعة الزيتونة]، ع. 3 (2005): 55-70.

> حنفي، مصطفى. "مقدمة المحقق". ضمن ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل،** تحقيق: مصطفى حنفي، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، 89-94. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

> الخانجي، محمد أمين الكتبي. **الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي المتوفى سنة 728 هجرية.** ضمن **كتاب فلسفة القاضي الفاضل محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسي المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة،** الطبعة الأولى على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه. القاهرة: مطبعة الجمالية، 1910.

> سالم، محمد رشاد. "مقدمة الجزء الأول والثاني: الطبعة الأولى." ضمن **منهاج السنة النبوية،** الجزء الأول، تحقيق: محمد رشاد سالم، 73-153. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

> السوسي، محمد المختار. **خلال جزولة،** الجزء الثالث. تطوان: المطبعة المهدية، 1959.

> الشامي، رزق يوسف. "ابن تيمية: مصادره ومنهجه في تحليلها." **مجلة معهد المخطوطات العربية،** المجلد 38، الجزآن 1-2 (يناير يوليو 1994): 183-269.

> شحلان، أحمد. **ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي،** الجزء الأول. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999.

➢ الطبلاوي، محمود سعد. **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1989.

➢ الصغيّر، عبد المجيد. "مواقف 'رشدية' لتقي الدين ابن تيمية؟ ملاحظات أولية." ضمن **دراسات مغربية مهداة للمفكر المغربي محمد عزيز الحبابي**، 164–182. الطبعة الثانية: مزيدة ومنقحة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

➢ العسري، محمد عبد الواحد. "مقدمة التحقيق." ضمن ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، 79–82. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

➢ العماري، عبد العزيز. **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**. بيروت: جداول للنشر، 2013.

➢ الغامدي، صالح بن غرم عبد الله. **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1422هـ/ 2003م.

➢ فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية: من القرن الثامن حتى يومنا هذا**. نقله إلى العربية كمال اليازجي، طبعة جديدة منقحة وموسعة، ط. 2. بيروت: دار المشرق، 2000.

➢ قاسم، محمود. "مقدمة". ضمن **مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة تحليلية في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق: محمود قاسم. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.

➢ محفوظ، حسين علي. "المخطوطات العربية في العالم: نفائس المخطوطات العربية في إيران." **مجلة معهد المخطوطات العربية** 3 (1957): 3–78.

➢ مساعد، محمد. **المستدرك على المتن الرشدي**. مكناس: منشورات المدرسة العليا للأساتذة، 2017.

➢ المراكشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، المجلد الرابع (السفر السادس)، حققه وعلق عليه: إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012.

3. بغير العربية

➢ Alonso, Manuel. *Teología de Averroes : Estudios y documentes*. Madrid y Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto 'Miguel Asín,' Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1947.

➢ Arnaldez, Roger. "Avant-propos : l'actualité d'Averroès." In *Averroès et L'Averroïsme (XIIe-XVe Siècle): Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris*

d'Averroès (suite)." *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 8 (1922): 1–54.

➢ Derenbourg, Hartwig. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I. Paris: Ernest Leroux, 1884.

➢ Derenbourg, Hartwig. *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la BNM.* Paris, 1904.

➢ El Shamsy, Ahmed. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton : Princeton University Press, 2020.

➢ El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*. Leiden-Boston: Brill, 2020.

➢ El-Tobgui, Carl Sharif. *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality: Taqi al-Din Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Darʾ Taʿārud al-ʿAql wa-l-Naql, or 'The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation'*. Institute of Islamic Studies, PhD Dissertation. McGill: McGill University, 2013.

➢ Endress, Gerhard. "Philosophische ein-Band-Bibliotheken aus Isfahan." *Oriens*, 36 (2001):10–58.

➢ Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies *et à Padoue*, edited by. André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, 9–11. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2005.

➢ Ben Ahmed, Fouad. "Ibn Rushd in Irān: 'En Orient, après Averroès…' Revisited." in The 10th International Colloquium of the S.I.H.S.P.A.I: *Science, Philosophy and Kalām in Islamic Civilization: The Old and the New*, 9-11, Naples, 2019.

➢ Ben Ahmed, Fouad. "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al□Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts." *The Muslim World*, vol. 109, 4 (October 2019): 561–581.

➢ Ben Ahmed, Fouad. Ibn Ṭumlūs, *Compendium on Logic* (*Al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq*), edition, introductions, notes and indexes by F. Ben Ahmed (Leiden: Boston: Brill, 2020).

➢ Bouyges, Maurice. "Inventaire des textes arabes d'Averroès (suite): Additions et corrections à la Note V." *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 9 (1923): 43–48.

➢ Bouyges, Maurice. "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen Age. V. Inventaire des textes arabes

- Geoffroy, Marc. "Ibn Rušd et la théologie almohadiste : une version inconnue du *Kitāb al-kašf ʿan manāhig al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul." *Medioevo* xxvi (2001) : 327–351.
- Hoover, Jon "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency." *Theological Review* XXVII (1, 2006): 34–46.
- Hoover, Jon. "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī." in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, edited by Abdelkader al-Ghouz, 469–491. Göttingen: V&R Unipress-Bonn University Press, 2018.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in The Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World Perpetual Creativity in The Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World." *Journal of Islamic Studies* 15, n. 3 (2004): 287–329.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden and Boston: Brill, 2007.

and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." In *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, edited by James E. Montgomery, 371–422. Leuven: Peeters, 2006.

- Endress, Gerhard. "Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd." In *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen with the assistance of Klaus Braun, 3–31. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Geoffroy, Marc. "À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (*tağsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-kasf ʿan manahig al-adilla*." in *Los Almohades problemas y perspectivas*, ii, edited by Cressier Patrice, Fierro Maribel, and Molina Luis, 853–894. Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas, 2005.

and against Reason." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka, 253–328. Berlin-Boston: De Gruyter, 2013.

➤ Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimiya : canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Le Caire : Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

➤ Libera, Alain de. "Introduction." In Averroès, *Discours décisif*, traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'A. de Libera. Paris: GF-Flammarion, 1996.

➤ Michot, Yahya J. "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya*: Being A Translation of a Part of The *Dar' al-Ta'āruḍ* of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation, And Appendices." *Journal of Islamic Studies* 14, n. 2 (2003): 149–203.

➤ Nadjet, Zouggar. "Ibn Taymiyya on the Proofs of Prophecy and His Legacy: Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn al-Wazīr (d. 840/1436)." *The Muslim World* 108 (January 2018): 172–185.

➤ Hourani, George F. "Inroduction." In Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, a transl., with introd. and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb Faṣl al-maqāl*, with its appendix (*Ḍamīma*) and an extract from *al-Kashf 'an manāhij al-adilla* by George F. Hourani, 1–43. London: Luzac, 1976.

➤ Hourani, George F. "Introduction." In Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb Faṣl al-maqāl*, with its appendix (*Ḍamīma*) and an extract from *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla*, Arabic text, edited by George F. Hourani, 7–14. Leiden: E. J. Brill, 1959.

➤ Ibn Rushd. "A Discourse on the Harmony between the Belief of the Peripatetics and that of the *Mutakallimun* among the Learned of Islam [regarding] the Manner of World's Existence with respect to Pre-Eternity and Temporal Origination," in Barry Sherman Kogan, "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence." in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, 203–235. Albany: State University of New York, 1984.

➤ Kügelgen von, Anke. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for

➢ Puig, Josep. "Materials on Averroes's Circle." *Journal of Near Eastern Studies* 51, n. 4 (Oct., 1992): 241–260.

➢ Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme : Essai historique*, 4ème édition revue et augmentée. Paris: Calmann Lévy, 1882.

➢ Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme : Essai historique*. Paris: Auguste Durant, 1852.

➢ Robles, Guillén. *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional*. Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1889.

➢ Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka, 329–374. Berlin-Boston: De Gruyter, 2013.

موارد التقييد لحكم النظر والتقليد: محاولة لتحرير محل النزاع في حكم النظر والتقليد عند الأشاعرة

د. عبد الحميد مومن
باحث في علم الكلام الأشعري - الرباط

«لو كانت البصيرة منحصرة في الدلائل المنطقية لهلك الناس كلهم، ولكان القرن الأول في أسفل درجات الإيمان. ولو كان الإيمان جائزا بمحض التقليد لكان الوثنيون معذورين». الفرّاهي، **حجج القرآن**، ص211.

مقدمة:

لا تكاد عين كل دارس لعلم الكلام تخطئ ذلك النقاش العريض الذي أثير حول مسألة النظر والتقليد، وتلك الإلزامات الخطيرة التي شنّع بها كل صاحب مقالة على من يخالفه. إلا أن المتتبع لتحقيقات العلماء وتحريراتهم لمحل النزاع في حكم النظر والتقليد يعجب من شدة ضيقه، وبُعد إمكان تحققه؛ فحسب تحريراتهم **يعسر الوقوف في الواقع على مكلف يصدق عليه وصف التقليد.**

ولعل السبب في عدم انتباه الدارسين اليوم إلى ضيق محل النزاع في هذا الموضوع، يرجع إلى أن علماء الكلام - بعد مبالغتهم في الحث على النظر والتحذير من التقليد - قيدوا حكمهم هذا بقيود نثروها عرضا في أثناء مناقشتهم لإيرادات المخالفين، فغابت تلك القيود عن كثيرين ممن اكتفوا بإطلاقات المتكلمين. وهذا ما سنحاول إدراك شيء منه في هذه المقالة.

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن أهمية دراسة مسائل النظر والتقليد تتجلى في ارتباطها بنظرية المعرفة عند المتكلمين، بل إن مصطلح "النظر" يشكل محور نظرية المعرفة عندهم[1]، وهو يقابل مصطلح "التقليد" في هذه النظرية. وقد تفضل بعض الباحثين بدراسة هذين المصطلحين دراسة نقدية[2]، إلا أنني لم أقف على دراسة قصدت إلى تحرير محل النزاع باعتباره العنصر الرئيس في أي تفكير نقدي. لذلك ارتأيت أن أفرد مقالة لتحرير محل النزاع من خلال مدخلين أساسيين: دلالي وتداولي، تحت كل مدخل منهما ثلاثة موارد. وقد قيدت المداخل بالفكر الأشعري حصرا للموضوع عسى أن أنتهي إلى تحرير قيود تسهم في تقويم فهمنا لموضوع النظر والتقليد في الكلام الأشعري.

وأقصد بتحرير محل النزاع: **الاجتهاد في تعيين مواطن الخلاف المعتبر قصد تميزها عن مواطن الاتفاق ومواطن الخلاف الملغى**[3]. وهو بهذا المعنى يحقق فوائد من أهمها تقليص هوة الخلاف ومن ثم منع الاشتغال بالخلافات الوهمية.

المدخل الدلالي: مفهوم النظر والتقليد المختلف في إيمان صاحبه

إطلاق القول بوجوب النظر أو بكفاية التقليد يكتنفه إجمال من حيث المفهوم يحول دون تعيين محل النزاع الحقيقي فيه. فدلالة التقليد المختلف في كفايته يلتبس بصور أخرى للتصديق قد يعدُّها البعض محلّا للخلاف، ومرتبةُ النظر المختلف في وجوبه تلتبس بأخرى لا خلاف في عدم وجوبها، كما أن المطالب المختلف في وجوب تحصيلها بالنظر تلتبس بمطالب لا خلاف في جواز تقليد المعصوم فيها. فالغرض من هذا المدخل إذا إزالة اللَّبس عن دلالتي النظر والتقليد قصد تعيين محل النزاع الحقيقي فيهما.

المورد الأول: في قيود التقليد المختلف في إيمان صاحبه

الغرض من هذا المورد تَعداد قيود التقليد المختلف فيه قصد تمييزه عن التقليد المتفق على عدم صحة إيمان صاحبه. فالتقليد المختلف فيه لا يعدو أن يكون إحدى مراتب التصديق، وهي تلتبس بصور أخرى للتصديق لا خلاف في إيمان صاحبها أو عدم إيمانه.

وذلك أن الإيمان لما كان تصديقا عند الأشاعرة، ميزوا بين ستة مراتب للتصديق، اتفقوا على حكم خمسة منها وانحصر الخلاف في إحداها عندهم، وهي المراد بالتقليد عند الإطلاق. ومن خلال تفصيل هذه المراتب يمكن تحديد قيود التقليد المختلف فيه وتمييزه عن صور التقليد المتفق على عدم صحة إيمان صاحبه. وهذه المراتب هي: **أولا: العلم اليقيني**: وهو ما كان تصديقا جازما مطابقا عن دليل، وهذا لا خلاف في صحة إيمان صاحبه. **ثانيا: الاعتقاد الصحيح**: وهو ما كان تصديقا جازما مطابقا لما في نفس الأمر لا عن دليل. وهو محل النزاع، وهو المراد بالتقليد عند الإطلاق. **ثالثا: الاعتقاد الفاسد**: وهو ما كان تصديقا جازما غير مطابق لما في نفس الأمر لا عن دليل. ولا خلاف في عدم صحة إيمان صاحبه. **رابعا: الظن**: وهو ما كان تصديقا غير جازم مع رجحانه على مقابله. ولا خلاف في عدم صحة إيمان صاحبه. **خامسا: الشك**: وهو ما كان تصديقا غير جازم مع مساواته لمقابله في الرجحان. ولا خلاف في عدم صحة إيمان صاحبه. **سادسا: الوهم**: وهو ما كان تصديقا غير جازم مع مرجوحيته على مقابله. ولا خلاف في عدم صحة إيمان صاحبه[4].

ومن ثم فمحل النزاع منحصر اتفاقا في مرتبة واحدة من مراتب التصديق الستة، وهي التصديق الجازم المطابق لما في نفس الأمر لا عن دليل. وبعبارة أخرى **ينحصر النزاع في المقلد الذي جمع في تقليده بين "الجزم"**

و"المطابقة" و"عدم الدليل"، فإذا ارتفع وصف من الوصفين الأولين أو كليهما حكم بعدم صحة إيمانه اتفاقا، وإذا ارتفع الوصف الثالث مع ثبوت الأولين حكم بصحة إيمانه اتفاقا[5].

لكن هل يشترط، رفعا للوصف الثالث، أن ينظر المكلف نظر أرباب الكلام المتأهلين كالأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والرازي والآمدي والبيضاوي وابن عرفة والسنوسي وأضرابهم؟ أليس في اشتراط التدليل بهذا المعنى تكليف بما لا يطاق؟

المورد الثاني: في حقيقة النظر بين الإجمال والتفصيل

إن من أكثر الموارد تضييقا لمحل النزاع ما اشتهر في كتب الكلام الأشعري، المتقدمة منها والمتأخرة، من التمييز بين النظر التفصيلي والنظر الإجمالي. حيث عُرّف الأول بـ"المقدور على تقريره وحل شبهه" بينما عرف الثاني بـ"المعجوز عن تقريره وحل شبهه"[6]. فالمكلف الناظر إما أن ينظر نظرا تفصيليا بحيث يكون قادرا على تعيين مقدمات دليله ووجه دلالتها، وترتيبها الترتيب المخصوص، ثم الرد على الشبه الواردة عليها تفصيلا، وإما أن يكون عاجزا عن ذلك. ومثاله أن تقول للمكلف مثلا: «ما الدليل على وجود الله تعالى، فيقول لك: هذا العالم، ويعجز عن كيفية دلالته»[7]؛ فقوله: "هذا العالم" دليل إجمالي؛ لأن المكلف لم يظهر ما أجمل أو أضمر في الدليل من مقدمات ووجوه دلالتها؛ فقوله: "العالم" يحتمل وجوها كثيرة من الدلالة على وجود الصانع؛ فهل علة احتياج العالم إلى صانع هي الإمكان أم الحدوث أم النظام؟ وما وجه بطلان كون العالم قديما لا يحتاج إلى صانع أصلا؟ ثم ما المقصود بالعالم؟ وما دليل حدوثه أو إمكانه؟ وما شواهد نظامه؟ إلى غير ذلك من التفصيلات الرافعة للإجمال في قوله: "العالم".

إذا امتاز النظر الإجمالي عن التفصيلي فإن **الأشاعرة إنما أوجبوا على التعيين النظر الإجمالي**، أما النظر التفصيلي فواجب على الكفاية. ومشهورة حكاية إجماع المتكلمين على ذلك؛ إذ «**لا نزاع بين المتكلمين** في أن معرفة إقامة البراهين ودفع الشكوك والشبهات من الطاعنين في هذا الدين من فروض الكفايات، وإنما يجب على كل مكلف معرفة عقود الإيمان **بدليل ما**»[8].

ولا يقال إن التمييز بين الإجمالي والتفصيلي إنما كان من إبداعات متأخري الأشاعرة التي حاولوا من خلالها التخلص من أحد أخطر لوازم القول بوجوب النظر؛ أعني تكفير العوام، لأن التمييز بينهما ورد قديما عند مؤسس المذهب نفسه، فقد أورد ابن فورك نقولا عن الشيخ الأشعري تفيد ذلك[9]. وقد وردت الإشارة إلى هذا التمييز عند أئمة الأشاعرة بعد الإمام الأشعري كابن فورك[10] والأستاذ أبي إسحاق والإمام الجويني وأبي القاسم النيسابوري[11] والإمام الغزالي[12]، والآمدي[13] وغيرهم.

ورغم توارد نقول الأشاعرة الإجماعَ على عدم وجوب النظر الإجمالي نجد الآمدي يشذ

بنسبة القول بوجوب النظر التفصيلي على الأعيان لبعض الأصحاب، إلا أنه حصر هذه النسبة في القائلين من الأصحاب بعصيان تارك النظر دون تكفيره[14]. وكأن الآمدي حمل عدم تكفير هذا الفريق من الأشاعرة لتارك النظر على ترك النظر التفصيلي محاولة منه للجمع بين من نقل الإجماع على كفره ومن نقل الإجماع على عدم كفره داخل المذهب، فحمل الأول على ترك النظر الإجمالي والثاني على ترك النظر التفصيلي. فهذا ليس شذوذا من الآمدي بقدر ما هو محاولة للجمع في أكثر المواطن اضطرابا في المسألة كما سيأتي في المورد الثاني من المدخل التداولي.

ولم يكتف المتكلمون بقصر الوجوب العيني على النظر الإجمالي، بل **قيدوا الوجوب الكفائي في التفصيلي بشرط الأهلية** وحذروا من تجاوز الحد الضروري فيه. لذلك قال الإمام السنوسي - وهو من أشهر من بالغ في القول بوجوب النظر -: «ومُنع أن يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم إلا الأفراد من الأذكياء»[15]. فلا يجوز لغير المتأهل العاجز عن تقرير الدليل ورد شبهه والانفصال عن إيراداته الخوض في الدليل التفصيلي على طريقة المتكلمين[16]؛ «ولا شك أنه لا يكون بهذه الصفة إلا من تضلع بفنون المعقول والمنقول، لارتباط العلوم، واحتياج البعض منها إلى البعض»[17]. أما النظر الإجمالي فأهليته حاصلة لجميع الناس، لذلك عمموا القول بوجوبه[18]. وعلى فرض وجود فاقد للأهلية قالوا بسقوط التكليف[19].

من خلال ما تقدم نخلص إلى موطن آخر من مواطن الاتفاق في حكم النظر عند الأشاعرة، وهو عدم وجوب النظر التفصيلي وجوبا عينيا، واشتراط الأهلية في التفصيلي، وبذلك ينحصر الخلاف في **المقلد الذي جمع في تقليده بين "الجزم" و"المطابقة" و"عدم الدليل الإجمالي"**، فأضفنا بذلك قيد "الإجمالي" لنخرج من الخلاف في النظر التفصيلي غير الواجب على الأعيان، مع اشتراط الأهلية لمن رام الخوض في التفصيلي.

لكننا وإن سلمنا بقصر الوجوب العيني على الإجمالي، وسلمنا بكونه واقعا تحت قدرة جميع الناس، أليس في إيجاب معرفة كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليلها - ولو إجمالا - تكليفا بما لا يطاق وهو مما لا يجوز شرعا عند الأشاعرة وإن جاز عقلا؟

المورد الثالث: في المطالب العقدية الواجب تحصيلها بالنظر

من خلال تتبع تعريفات الأشاعرة للتقليد، وتصورهم لأقسام المطالب العقدية من حيث علاقتها بالأدلة، يمكن تحديد موطن آخر من مواطن الاتفاق، وهو **حصر القول بوجوب النظر في بعض المطالب العقدية لا جميعها.**

أما التقليد فحده: «قبول قول من غير دليل أو اتباع من لم يقم على صدق قوله دليل»[20]. أو هو: «اعتقاد جازم لقول غير معصوم، فيخرج قول الرسول والإجماع»[21]، فقيد "غير المعصوم" ***يُخرج من حد التقليد تقليد المعصوم***؛ «فمن اعتقد قول الرسول لثبوت

عصمته عنده، واعتقد قول أهل الإجماع لثبوت عصمتهم عنده، فليس بمقلد»[22] عند الأشاعرة. إلا أنه لا يجوز تقليد المعصوم فيما يتوقف ثبوت العصمة عليه للزوم الدور المحال، لذلك «لا يؤخذ من المعصوم نحو عقيدة الوجود، لتوقف ثبوت العصمة عليها»[23]، فإذا ثبتت عصمته و«أُخذ منه شيء لم يكن تقليدا»[24].

انطلاقا مما تقدم أسس الأشاعرة تصورهم لأقسام المطالب العقدية، فقد اشتهر تقسيمهم لهذه المطالب إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يمكن إثباته إلا بالنقل، وقسم لا يمكن إثباته إلا بالعقل؛ وهو ما يتوقف إثبات النقل على إثباته؛ إذ لو ثبت هذا القسم بالنقل للزم الدور. وقسم يمكن إثباته بالنقل والعقل جميعا[25]. ومن ثم - بناء على هذا التقسيم - لا يجب النظر العقلي إلا في قسم واحد من مطالب الاعتقاد، والنقل، أو تقليد المعصوم بتعبيرهم، كاف في غيره من الأقسام. **وضابط هذه المطالب توقفُ العلم بصحة السمع على العلم بصحتها**[26].

والأشاعرة في تعيينهم لهذه المطالب فريقان. فريق يرى أن العلم بصحة السمع يتوقف على إثبات مجموعة من المطالب العقدية. وفريق ثان يرى أن العلم بصحة السمع لا يتوقف إلا على مطلب واحد هو صدق الرسول.

أما الفريق الأول، وهم جمهور الأشاعرة كما يظهر من تتبع كتاباتهم، فاختلفت تعييناتهم لهذه المطالب، إلا أنها لم تخرج عندهم عن وجود الله، وقدرته، وإرادته، وعلمه، وحياته، وصدق الرسول. واشتهر الاصطلاح على ما عدا الصدق بمصححات الفعل[27]. واختلفوا في حدوث العالم، فقيل يمكن إثباته بالنقل، وهو ما ذهب إليه الإيجي والجرجاني والرازي[28]. وقيل لابد في إثباته من العقل وإلا لزم الدور[29]. واختلف في الوحدانية على المنوال نفسه[30].

ووجه استحالة إثبات هذه المطالب بالنقل؛ أعني مصححات الفعل، لزوم الدور؛ «لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون قوله لازما حتى يثبت صدقه، ولا يثبت صدقه حتى تثبت المعجزة، ولا تثبت المعجزة حتى يثبت الفعل لله عز وجل، ولا يثبت الفعل لله عز وجل حتى تثبت مصححات الفعل»[31]. فإظهار المعجزة، وهو المقصود بالفعل في هذا السياق، «يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه، وكونه قادرا على خلق المعجزة، وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة»[32].

أما الفريق الثاني فيرى أن المطلب العقدي الواجب إثباته بالعقل هو النبوة فقط، ويكفي في إثباتها النظر في المعجزة وإن أغفل الناظر باقي المطالب التي عينها الفريق الأول من مصححات الفعل. وهي **طريقة أهل الحديث من الأشاعرة**[33].

ووجه طريقتهم أن النظر الواجب المخرج من ربقة التقليد هو النظر في المعجزة، ودلالة المعجزة لا تتوقف على مصححات الفعل؛ إذ وجود الخارق كاف في ثبوت اتصاف فاعله وهو الله تعالى بها. ومثاله أن المشاهدين

لانشقاق القمر استفادوا منه صدق التحدي به قطعا وإن فرضنا أنهم غافلون عن اتصاف فاعل الانشقاق بمصححات الفعل[34].

والحال أن **الفرق بين الطريقتين دقيق**. فحسب الطريقة الأولى نثبت مصححات الفعل بالنظر في العالم – وهو كل فعل الله تعالى – ثم نثبت صدق الرسول بالنظر في المعجزة، وحسب الثانية ننظر في المعجزة رأسا – وهي بعض فعل الله تعالى – فيلزم من نظرنا هذا العلم بمصححات الفعل والعلم بصدق الرسول دفعة واحدة؛ لذلك إذا سئل الناظر في الخارق: هل فاعله عالم قادر مريد حي؟ أجاب بنعم[35]. فهؤلاء نظروا في جملة العالم باعتباره فعلا لله، والآخرون نظروا في جزء من العالم باعتباره فعلا لله وهو الخوارق.

وعلى العموم فالحاصل من مذهب الأشاعرة أن **النظر العقلي واجب في بعض المطالب العقدية لا جميعها**. ومن ثم نخلص إلى تقييد القول بوجوب النظر عند الأشاعرة من وجه آخر وهو حصره من حيث العقائد في المطالب التي يتوقف عليها إثبات النقل، إذ لو ثبتت بالنقل للزم الدور. ومن ثم ينحصر **الخلاف في المقلد الذي جمع في تقليده بين "الجزم" و"المطابقة" و"عدم الدليل الإجمالي فيما يتعلق بالمطالب العقدية التي يتوقف عليها إثبات النقل"**، فإن قلد المعصومَ في غيرها بعد إثبات صدقه ولو إجمالا كان من أهل النظر اتفاقا.

لكننا إن سلمنا بما تقدم على إطلاقه **لزمنا القول بعدم الحاجة إلى علم الكلام**، فما حاجتنا إلى علم غايته الأساس تفصيل أدلة الاعتقاد، والحال أن النظر الإجمالي كاف؟ بل ويكفي إعماله في بعض المطالب؟

إذا كان المكلف يخرج من حكم التقليد بالنسبة لنا بمجرد قوله: سبحان الله كما سيأتي، فما الحاجة إلى إثقال كاهل التراث بتفصيل أدلة الاعتقاد وتقرير مقدماتها العقلية ورد الشبهات الواردة عليها؟ أليس في ذلك تجاوزا لقدر الحاجة؟

المدخل التداولي: حكم النظر والتقليد باعتبار أحوال المكلفين

يبدو أن الأشاعرة لم يكتفوا بتقييد حكم النظر والتقليد في مستواه النظري، بل عملوا على اعتبار أحوال المكلفين حالا ومآلا في تنزيلهم لهذا الحكم واقعا. فاعتبروا في ذلك العوامل النفسية والثقافية ومآلات الحكم بالتقليد على المكلف في الدنيا والآخرة بل ومدى إمكان تعيين مكلف يصدق عليه وصف التقليد. وقد أسهمت هذه الاعتبارات في تضييق محل النزاع بشكل كبير كما سيأتي.

المورد الأول: خوارم التقليد النفسية والثقافية

تقدم أن مما يشترط في التقليد المختلف فيه أن يكون صاحبه **جازما** ذا عقد **مطابق** لما في نفس الأمر. ففي مثل هذه الحالة لا يحتاج إلى تفصيل الأدلة على طريقة المتكلمين إلا في حق متأهل تعيَّن عليه القيام بواجب الذب عن العقيدة. إلا أنه قد تعرض للمقلد **عوارض نفسية وأخرى ثقافية** تحول دون جزمه بمعتقده

أو تؤول به إلى تحمل عقائد فاسدة. وفي هذه الحالة **يجب عليه اتفاقا** من النظر ما يحصِّل به شرطي الجزم والمطابقة. وإلى ذلك أشار الغزالي بقوله: «ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم، وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان، وإنما تصير إزالة الشك فرض عين فيمن اعتراه شك»[36]. وهنا **تظهر الحاجة إلى علم الكلام** باعتباره علما يعنى بأدلة الاعتقاد التفصيلية وإبطال الشبهات الواردة عليها.

مما يعني أن لاعتبار حال المكلف أثرا في حكم النظر والتقليد، وهو ما قصدته بالبعد التداولي. فكثيرا ما كان يستند العلماء في قولهم بوجوب النظر أو عدمه إلى اعتبار أحوال المكلفين في زمانهم، ومن ثم **لم يختلفوا في وجوب النظر على من انخرم تقليده فاستحال تقليدا متفقا على عدم كفايته لافتقاده شرطي الجزم والمطابقة أو أحدهما.**

ومن نماذج اعتبار العلماء **للعوامل الثقافية** ومن ثم تغير حكمهم تبعا لذلك أن الأشعري والباقلاني ومن عاصره من علماء القرن الرابع - حسب تقويم اليوسي - كانوا في «زمان طفوح البدع في أصول الدين وتشعب الأهواء، وافتراق الأمة على تلك الفرق، فحق لهم ما ذكروه»[37] من المبالغة في الحث على تعلم أدلة الاعتقاد. ثم جاء الغزالي في القرن الخامس لينهى عن تحريك عقائد العوام بحثِّهم على النظر التفصيلي، وإنما كان ذلك منه - حسب تقويم السنوسي - لما شدَّ انتباهه من سلامة عقائد العوام وعدم ظهور المنكر فيها[38]. إلا أنه مع ذلك دعا إلى الحوالة على كتاب الله لما فيه من أدلة إجمالية ظاهرة لا أثر لها في تحريك عقائد العوام[39]. وألف «الاقتصاد في الاعتقاد» مقتصرا فيه على قدر الحاجة من علم الكلام إذ «لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبه فيهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف، ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بالعلم»[40]. وفي القرن الثامن دعا ابن جزي إلى ترك الاشتغال بالنظر التفصيلي الذي عني به المتكلمون، وحث على الاكتفاء بجمل الأدلة الواردة في كتاب الله، وذلك لانقراض المبتدعة زمنه في المغرب والأندلس على وجه الخصوص. وعلى هذا الأساس ألف كتابه "النور المبين"[41]. وإلى المعنى نفسه أشار ابن خلدون في مقدمته، وكلامه مشهور في ذلك. أما السنوسي في القرن التاسع فقد هاله ما آل إليه حال أهل زمانه من انتشار العقائد الفاسدة مع ضعف في تحصين الصحيح منها بالأدلة. لذلك شدد في القول بوجوب النظر ونبذ التقليد واشتهر بذلك[42]. إذ يرى رحمه الله أن «التصميم على العقائد من غير تحصينها بالدلائل لا يأمن صاحبها على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض أدنى شبهة»[43]. ثم تغير حال الناس في القرن الثاني عشر زمن اليوسي؛ حيث انتشرت عقيدة أهل السنة وخمدت نار الشبهات، فسقطت الحاجة إلى تفصيل الأدلة ودفع الشبه، حسب اليوسي[44].

فبغض النظر عن مدى صحة تقويم هؤلاء العلماء لحال عوام زمانهم، فإن صنيعهم هذا

يدل على أن **لأحوال المكلفين اعتبارا في حكم النظر والتقليد** عند الأشاعرة؛ إذ باختلاف أحوال المكلفين تختلف درجة حث العلماء على النظر. وعلى العموم فالمتفق عليه عدم كفاية ما دون الجزم من مراتب التصديق، ومن ثم إذا انخرم جزم أحد من المكلفين وجب عليه من النظر ما يرفع به الشبهات التي حالت دون جزمه.

أما **العوامل النفسية** فتتمثل أساسا في درجة ميل المكلف إلى البحث في عقائده والتشكك فيها. فإذا كان الجزم شرطا في صحة الاعتقاد التقليدي كما تقدم، فإن الناس من حيث طرق تحصيلهم لهذا الجزم صنفان: صنف لا سبيل له إلى تحصيل الجزم إلا بالنظر، وصنف قد ينشأ جزمُه عن تقليد كما قد ينشأ عن نظر. ومن ثم فالتسليم باشتراط الجزم يستلزم **التسليم بوجوب النظر على الصنف الأول اتفاقا.**

وعلى هذا الأساس قسم الغزالي المكلفين إلى ثلاثة أصناف: خواص وأهل جدل وعوام[45]. ومحل النزاع منحصر في العوام دون الخواص وأهل الجدل فيما خاضوا فيه. لأن الخواص لا يقنعون بالتقليد ولا سبيل لهم إلى تحصيل الجزم إلا بالنظر التفصيلي، وأهل الجدل ميالون بطبعهم إلى البحث في عقائدهم، ولا يتصور استمرار اعتقاد جازم مع البحث دون دليل ولو إجمالا، فالبحث نظر، والنظر كما هو مشهور في التراث الكلامي من أضداد العلم. أما العوام فالأصل في عقائدهم السلامة ما لم يعرض لهم ما يخل بشرطي الجزم والمطابقة أو أحدهما[46].

من خلال ما تقدم يظهر أن استحضار المجال التداولي ببعديه النفسي والثقافي يسهم في تحرير محل النزاع. فقد تبين أن الأشاعرة متفقون على القول بوجوب النظر في حق من لا سبيل له إلى تحصيل الجزم إلا بالنظر، وسند حكاية الإجماع هنا اتفاقهم على عدم كفاية ما دون الجزم من مراتب التصديق. كما أنهم متفقون على أن العقد إذا انخرم فيه شرطا الجزم والمطابقة أو أحدهما وجب النظر تحصيلا لهما. وذلك يرتبط بعوامل نفسية وأخرى ثقافية كما تقدم. فحكم النظر والتقليد إذا يختلفان باختلاف المجال التداولي[47].

لكن إن فرضنا وجود عامي حالت شبهة دون بلوغه درجة الجزم فيما لا سبيل إلى تحصيله إلا بالنظر، فاكتفى بالتقليد، فهل للحكم عليه بالتقليد أثر في الواقع على مذهب من يقول بعدم صحة إيمان المقلد؟

المورد الثاني: **مآل التقليد بين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة**

إن من أهم ما يدل على فائدة الاختلاف في مسألة ما أثرُها في واقع الناس دنيا وآخرة. فإذا اكتفى المكلف بالتقليد فيما يجب فيه النظر عند من قال بوجوبه، فهل لتصنيفه ضمن المقلدين أثر في ترتيب أحكام الإسلام عليه في الدنيا والآخرة؟

أما **أحكام الدنيا** فلا أثر فيها للحكم على المكلف بالتقليد عند الأشاعرة؛ وذلك أن **محل النزاع عندهم مقيد بأحكام الآخرة** دون

أحكام الدنيا؛ إذ المقلد «**لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه**، والاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكفار؟»[48] في الآخرة. ومن ثم اتفقوا على أن المقلد مؤمن بحسب الظاهر، حكمه حكم المسلمين وإن قلد، و«جميع ما مر من الخلاف في المقلد، إنما هو فيما يرجع إلى أمر الآخرة فيما بينه وبين الله تعالى، أما في الدنيا فتجري أحكام المسلمين على كل من نطق بالشهادتين أيا كان»[49].

ولم يشذ عن هذا القول من الأشاعرة إلا صاحب «التسديد» أبو القاسم الربعي، حيث رتب على وصف التقليد بعض أحكام الدنيا، فالمقلد عنده «حكمه في الميراث والصلاة عليه حكم الكافرين، لأنه غير مؤمن»[50]. وهو قول شاذ لم أقف على من ناقشه من الأشاعرة بله القول به.

أما النقاش المشهور الذي أثير عن إيمان العوام بسبب فتنة ابن أبي محلي فخارج عما نحن بصدده؛ وذلك أن للخلاف في إيمان العوام وجهان: أحدهما يرتبط بمضمون ما يجب الإيمان به من حيث المطابقة والكفاية، والثاني يرتبط بمستند هذا الإيمان من حيث كونه عن نظر أو عن تقليد. ونقاشنا في هذه المقالة يرتبط بالشق الثاني. أما فتنة ابن أبي محلي فترتبط بالشق الأول بدليل أن **ابن أبي محلي نفسه يرجح القول بصحة إيمان المقلد**، وذلك قوله: «المقلد من فهم جميع العقائد وجزم لكن بلا دليل، **فالصحيح أنه مؤمن**، وأما من لم يفهم المعتقدات، أو يتوقف إن سئل عنها فهذا لم يحصل له حتى التقليد، بل هو فاسد الاعتقاد»[51]. فالرجل إنما تشدد في مضمون الاعتقاد، فقال بجواز التفتيش في عقائد العوام، وعدم الاكتفاء بجُمَل الاعتقاد؛ «فمن ظن أن من عرف أن الله تعالى خَلَقَه فقد نجا، فقد ضل ضلالا بعيدا، فإن العقائد كثيرة مما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، وكذا في حق الرسل والملائكة، بل اليهود وأكثر الكفار يقولون بوجود الخالق، وإنما كفروا من جهات أخرى»[52]، «ومن ظن أن سؤالهم لا يجوز فقد سبب في بقاء العباد على الكفر»[53]. وهذا ما خرق فيه ابن أبي محلي إجماع العلماء، حيث رتب أحكام الكفر في الدنيا على كل من كشف التفتيشُ في عقائده عن فساد موجب للكفر. وقد رد عليه علماء من أمثال العنبري واليوسي وأبي سالم العياشي وغيرهم. ونقاشهم هذا خارج عن موضوع المقال كما تقدم.

وعلى هذا الأصل؛ أعني التمييز بين حكم الدنيا وحكم الآخرة، تنبني قاعدة من أهم قواعد التكفير عند الأشاعرة؛ وهي **عدم جواز التفتيش في عقائد العوام** ما داموا مؤمنين بحسب الظاهر غير مظهرين لما يوجب الكفر حسب الضوابط التي وضعها الفقهاء[54]؛ فالأصل أنهم عارفون بالله مستدلون عليه، أما ما يستكن في قلوبهم من اليقين أو الشك فالله أعلم به، ولا حكم يترتب عليهم في الدنيا[55].

ومن ثم نخلص إلى **قيد آخر من قيود محل النزاع** في حكم النظر والتقليد، فالأشاعرة مطبقون على **ترتيب أحكام الإسلام على المقلد في الدنيا**، وعدم ترتيب أحكام الكفر.

ولم يشذ عن ذلك إلا أبو القاسم الربعي فيما نقله عنه اليفرني.

أما **أحكام الآخرة** فهي في هذا السياق إما "تكفير" أو "تأثيم" أو "نجاة". وقد اختُلف في ترتيبها على المقلد عند الأشاعرة. فمنهم من جعل النظر واجبا وجوب الأصول أو شرط صحة لا يُستحق اسم الإيمان إلا به، ومن ثم حكم على تاركه بالكفر في الآخرة. ومنهم من جعل النظر واجبا وجوب فروع أو شرط كمال لا أثر له في صحة الإيمان، ومن ثم اكتفى بالتأثيم دون تكفير. ثم منهم من قال بكفاية التقليد الصحيح لتحصيل النجاة في الآخرة، فلا عصيان في ترك النظر بله التكفير[56].

والاختلاف في هذا المحل من النزاع من أكثر المواضع اضطرابا عند الأشاعرة. وذلك أن المتتبع لنقاشات الأشاعرة فيه يقف على **ثلاثة طرق لحكاية الخلاف**. ووجه تباين هذه الطرق راجع بالأساس إلى الاختلاف في مدى صحة وجود القول بتكفير المقلد (بمعنى ترتيب أحكام الكفر عليه في الآخرة) داخل المذهب الأشعري.

أما **الطريقة الأولى فطريقة المحققين**: وهذه الطريقة تنفي وجود القول بتكفير المقلد داخل المذهب الأشعري، ومن ثم تحكي **الإجماع على عدم ترتيب أحكام الكفر عليه في الآخرة** كما في الدنيا. «وعلى هذا فليس لأئمتنا في المسألة سوى قولين: مؤمن غير عاص، ومؤمن عاص»[57]. وقد نسب السنوسي وغيره هذا القول إلى كثير من المحققين[58]. لذلك أعرض بعض الأشاعرة عن إيراده ضمن الأقوال في حكايته للخلاف[59]، بينما صرح بعضهم بنقل الإجماع[60].

والظاهر أن أصحاب هذه الطريقة استندوا في نقلهم للإجماع على نص للآمدي[61]، وذلك قوله: «وصار أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لا يعرف الله تعالى بالدليل فهو كافر، لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر، **وأصحابنا مجمعون على خلافه**»[62]. أما نسبة القول بالتكفير لبعض الأئمة كالأشعري والباقلاني والجويني فهي عند أصحاب هذه الطريقة إما مكذوبة عليهم أو محمولة على غير الجازم من المكلفين أو معارَضَة بأقوال لهم غيرها تسقط اعتبارها[63].

ولا يخفى أن نقل الإجماع استنادا إلى كلام الآمدي معترَض؛ لأن سياق كلامه يدل على أن مراده نقل إجماع الأشاعرة على عدم إيجاب النظر التفصيلي كما هو مشهور. والدليل على أن مراده ما تقدم قولُ الآمدي نفسه: «فإن قلنا إن أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر، **فهو كافر**»[64] فكيف يَنقُل الإجماعَ ثم يخالفه. لذلك قال المنجور: «وحكاية الآمدي لا تصح»[65] أي لا تصح حسب ما فهمه عنه من قال بهذه الطريقة كابن زكري والوهراني والصاوري والكتاني، وإلا فالآمدي «من المحققين الأثبات في هذا الفن، المعول على نقلهم، وممن لا يخفى عليه غالبا ما قاله القاضي أو الشيخ، فكيف بما قاله الجمهور»[66].

أما الطريقة الثانية **فطريقة الجمهور**. وتقضي هذه الطريقة بوجود القول بالتكفير للأشاعرة، ومن ثم يكون اختلاف الأشاعرة دائرا بين ثلاثة أقوال: مؤمن مع عدم عصيانه لترك النظر، ومؤمن مع عصيانه، وكافر. وهي التي اختارها السنوسي وابن عرفة والمنجور ومن قال بقولهم[67].

فأصحاب هذه الطريقة صححوا نسبة القول بالتكفير للأشاعرة، والسنوسي ممن قال به، ففي أثناء حكايته للأقوال في المسألة قال: «الثالث: أنه كافر... وقد أشبعنا الكلام في أدلة هذا القول الثالث والرد على من خالفه في شرح العقيدة الكبرى، فلينظر هناك وبالله تعالى التوفيق»[68]. وقال: «والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أو لا، **والراجح أنه شرط في صحته**»[69].

وأما **الطريقة الثالثة فطريقة إمام الحرمين**: وهذه الطريقة تعارض الأولى من حيث حكايتها للإجماع على كفر المقلد، فهما **إجماعان متناقضان إذن**. وقد جعلها اليوسي والدسوقي وشيخه العدوي طريقة خاصة بإمام الحرمين بناء على فهم السنوسي لكلامه في الشامل حين قال فيمن اخترمته المنية حال التكليف بعد انقضاء زمن يسعه فيه النظر ولم ينظر مع ارتفاع الموانع: إنه «ملحق بالكفرة»[70].

فالأشاعرة إذن في هذا المحل من النزاع سلكوا طرائق قددا: طريقة حكاية الإجماع على كفر المقلد، وطريقة حكاية الإجماع على عدم كفر المقلد، وطريقة جريان الخلاف فيه. فلا غرو أن يستنتج اليوسي قائلا: «إنها طرائق وإجماعات متناقضة»[71] أو أن يقرر المقترح حقيقة ادعاء «كل واحد من الفريقين الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه»[72]. ومن ثم يبدو أن هذا الموضع من المسألة داخل في محل النزاع، وهو خاص بأثر الحكم بالتقليد في الآخرة دون غيره من المواضع المتقدمة، والتي ثبت أن الخلاف فيها مرتفع.

ويمكن الإفادة من إشارة للآمدي[73] في اقتراح تأويل يرفع هذا التناقض في إجماعات الأشاعرة، وهو أن القول بالتكفير محمول على ترك النظر الإجمالي، والقول بعدمه محمول على ترك النظر التفصيلي. ومن ثم يصح نقل الإجماع على تكفير تارك النظر الإجمالي، ونقل الإجماع على عدم تكفير تارك النظر التفصيلي مع الخلاف في تأثيمه.

إلا أننا مع عدم اعتبار هذا التأويل يمكننا أن نزيد محل النزاع ضيقا بمحاولة الإجابة عن سؤال قد يستغربه البعض. إنه **سؤال الإمكان الخارجي**؛ فهل بالفعل يوجد في الخارج مكلف يمكننا أن نصف إيمانه بالاعتقاد التقليدي؟

المورد الثالث: **سؤال التقليد بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي**

تعتبر فتوى الإمام السبكي من أكثر النصوص فائدة في تحرير محل النزاع في حكم إيمان المقلد. ومن بين ما أسس عليه السبكي تحريره لمحل النزاع في هذه الفتوى تمييزه بين

أصناف الناس في الاعتقاد. ومن خلال هذه الفتوى يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف كبرى، اثنان خارجان عن محل النزاع والثالث وإن كان داخلا في محل النزاع يعسر إثبات إمكانه الخارجي أو الواقعي، مما يعني أن محل النزاع يضيق مع هذا التصنيف إلى درجة يكاد يخرج فيها النقاش حول إيمان المقلد عن شرط الواقعية.

فالناس من حيث مراتب تصديقهم أصناف ثلاثة. أولها: **أهل التصديق الجازم عن دليل**، إجماليا كان هذا الدليل أو تفصيليا، ولا خلاف في صحة إيمانه. وثانيها: **أهل التصديق غير الجازم**، ولا خلاف في عدم صحة إيمانهم كما تقدم، فلا يدخل هذان الصنفان في محل النزاع[74]. وثالثها: **أهل التصديق الجازم لا عن دليل**: وهم «الذين لا دليل عندهم البتة، لا إجمالا ولا تفصيلا، بل عندهم عقيدة جازمة قد صمموا عليها وأخذوها عن آبائهم المؤمنين على ما نشأوا عليه من غير نظر أصلا»[75]. فهذا الصنف من الناس هو المختلف في إيمانه. لكن **هذا الصنف وإن ساغ تصور إمكانه الذهني يعسر القول بإمكان وجوده واقعا في الخارج**، لذلك قال السبكي معلقا على هذا الصنف: «وهذا **في تصويره عسر** فإن الظاهر أن الإنسان إذا مضى عليه زمن لابد أن ينظر ويصل إليه من الدلائل ما يحصل له به الالتحاق إلى الطبقة الأولى» لأن النظر الإجمالي متيسر للجميع، «فإن فُرض من ليس كذلك، وأنه ليس عندهم إلا تصميم تقليدي فهذا هو الذي ينبغي أن يكون محل خلاف»[76].

ولم ينفرد الإمام السبكي بلحاظ ما سلف، فقد قال الكمال ابن الهمام في «شرح المسايرة»: «وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى؛ إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحدوث عليه وعلى صفاته»[77]. وقال الطيب بن كيران: «الخروج من التقليد في غاية السهولة و**حاصل لعوام المسلمين قطعا**»[78]. وقال الآمدي بعد تبيانه لكون المقصود بالوجوب هو النظر الإجمالي: «وذلك مما **لا يسلّم انتفاؤه في حق العوام** حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه»[79]. وقال السنوسي: «وما أشار إليه من العجز عن النظر هو **في غاية الندور، أو هو ليس بموجود أصلا**، فإن الظاهر أن كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر»[80]. وقال الشربيني عن التقليد: «وأنا **أقول إن هذا لا يتصور**، فإن الإنسان إذا مضى عليه زمن لابد أن يحصل عنده دليل وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل»[81]. وقد قرر العنبري بناء على ذلك أن القول بكفاية الدليل الجملي يستلزم «الاعتراف بأنه **ليس في العوام مقلد**، بل ليس في الدنيا من هو كذلك»[82].

وفي بيان وجه صعوبة تصوير هذا الصنف واقعا يقول اليوسي: «ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من القرى والأمصار والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا، ولم يتفكر في ملكوت السموات

والأرض، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر»[83]. وفرض وجود مثل هذا الصنف من الناس بعيد.

والأمثلة التي ضربها بعض الأشاعرة للنظر الإجمالي دليل على أن وجود صنف من الناس لم ينظر مطلقا بعيد عن الإمكان الخارجي. فالرازي مثلا ذكر أن «العامي إذا **رأى تغير الهواء من الرعد والبرق، فقال: سبحان الله**»[84] كان من أهل النظر؛ فأيُّنا لم ينظر يوما ما في شيء ما فقال: سبحان الله؟[85].

ومن طريف ما ورد في هذا المعنى ما نقله السيوطي في "حسن المحاضرة" عن ضياء الدين عبد الله بن سعيد الشافعي أنه «كانت لحيته طويلة جدًّا تصل إلى رجليه، وإذا نام يجعلها في كيس، وإذا ركب انفرقت فرقتين، فكل من رآه يقول: سبحان الخالق، فكان يقول: أشهد بالله أن العوام مؤمنون بالاجتهاد لا بالتقليد، لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع»[86].

فهذه النماذج تؤكد أن محل النزاع في الواقع ضيق جدا، ومناط الحكم نادر غاية الندور، بل في حكم المفقود؛ إذ يعسر تعيين مكلف يصدق عليه وصف التقليد بالمعنى السالف الذكر. وهذا المورد في تقديري من موارد المدخل التداولي من أهم ما يقلص هوة الخلاف في مسألة النظر والتقليد، لا بين الأشاعرة فحسب، بل بين علماء الإسلام قاطبة. إذ يكاد الخلاف معه يستحيل خلافا نظريا لا تحقق له في الواقع.

رغم ذلك بالغ العلماء في الحث على النظر والتحذير من التقليد لأنه «إذا سمع العوام أن التقليد يكفي في أصول الدين وتبرأ به الذمة، ركنوا إليه واكتفوا به وعطلوا النظر والاستدلال اكتفاء به، وفي ذلك تغريرهم، يؤدي إلى الكسل عن النظر والاستدلال المؤديان إلى العلم الذي حض عليه الله تعالى في كتابه في نيف على ستمائة وستين آية»[87]. فالاقتداء بكتاب الله والخوف من إنشاء جيل من المؤمنين العاجزين عن تحصين إيمانهم، هو ما دفع العلماء إلى المبالغة في الحث على النظر رغم كونه في حكم المتحقق بالفعل.

خاتمة:

حكم النظر والتقليد عند الأشاعرة مقيد بقيود لابد من استحضارها في تحرير محل النزاع. فهناك صور للتقليد لا خلاف في عدم صحة إيمان صاحبها كالمقلد غير الجازم. كما أن الأشاعرة لم يوجبوا النظر على طريقة المتكلمين كما يعتقد بعض الدارسين. بالإضافة إلى أن النظر عندهم لا يجب إلا في مسائل معدودة يسيرة التحصيل بالنظر العقلي. ومن أهم ما ينبغي التنبه له هو أنه ليس لحكم النظر والتقليد عندهم أثر في أحكام الدنيا اتفاقا. أما أحكام الآخرة فمترددة بين التكفير والتأثيم والنجاة. وبعد استحضار هذه القيود يجد الباحث نفسه أمام حكم يعسر عند التحقيق تصوير مناطه في الواقع. فمن المستبعد جدا وجود مسلم مضى عليه زمن ولم ينظر نظرا

إجماليا. وهذا من أهم ما يدل على ضيق محل النزاع.

وغياب هذه القيود عن الدارسين - بل على بعض العلماء كابن حزم - أدى إلى إلزام الأشاعرة بآراء لا تمت إلى مذهبهم بصلة. إلزامات من قبيل تكفير أكثر أهل الأرض من المسلمين ومن ثم تحريم أكل ذبائحهم ومناكحتهم وتوريثهم بل واستحلال دمائهم وأموالهم[88]. فلابد إذن من اعتبار موارد التقييد لحكم النظر والتقليد عند الأشاعرة وعند غيرهم، وإلا خرجنا بقراءات للفكر الكلامي مجانبة للصواب مفتقدة لشروط البحث العلمي الرصين.

❁❁❁

الهوامش:

(1) تنتظم نظرية المعرفة عند المتكلمين في ثلاثة مباحث أساسية: أولها العلم، وهو الثمرة المرجوة من إعمال النظر، وثانيها أحكام النظر وحقيقته، وثالثها طرق النظر. ومن ثم فمصطلح النظر يشكل محور نظرية المعرفة عند المتكلمين. ينظر **آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي**، عبد الحميد مومن، ص. 100.

(2) من أهم الدراسات التي عملت على بحث مسألة النظر والتقليد في أصول الدين أطروحة الدكتور ياسين السالمي تحت عنوان "**التقليد والاجتهاد في أصول الدين**" التي حاول فيها الإجابة عن أسئلة تشي بعمق تصوره للموضوع. إلا أن مواطن تحرير محل النزاع وردت عرضا في هذه الدراسة، وتم إغفال بعضها لأن تحرير محل النزاع لم يكن من الأغراض الرئيسية لها. وقد نوقشت بدار الحديث الحسنية سنة 2016 تحت إشراف د.أحمد السنوني. ومن الدراسات مقال محمد هادي آل راضي تحت عنوان "**أصول الدين بين التقليد والاجتهاد**" نشر قسم منه في العدد 50 من مجلة المنهاج، والقسم الثاني في العدد 51. وهو من نماذج الدراسات الشيعية للموضوع. وقد انطلق فيه من استشكال حكم التقليد واقعا بعد التسليم بعدم جوازه؛ فهل إيمان المسلمين المكلفين بالتكاليف الشرعية مستند في جميع مسائله إلى دليل ما في الواقع بحيث إذا سئل المكلف عن مَدرك اعتقاده في مسألة ما أجاب؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك بحيث يستلزم عدم صحة إيمان أغلب الناس؟ ومن الدراسات مقال للباحثة إكرام بولعيش تحت عنوان "**إيمان العوام في ميزان الفقهاء وعلماء الكلام بالمغرب إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري**" نشر بمجلة الإبانة، العدد المزدوج 2-3، ص151-174. ولم يكن تحرير محل النزاع من أغراض هذه المقالة.

(3) من أمثلة الملغى: الخلاف اللفظي والخلاف الوارد على جهات منفكة. وينظر في التعريف **الكليات**، أبو البقاء الكفوي، ص. 259. **التحرير والتنوير**، ابن عاشور، ج.21، ص. 7.

(4) **عمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 11-12. وينظر **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 554. وهداية **المريد لعقيدة أهل التوحيد**، محمد عليش، ص. 8. و**آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي**، عبد الحميد مومن، ص. 167-173.

(5) ولابد من الإشارة هنا إلى أن أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (ت.884هـ) حكى عن "الأشياخ" - ويقصد بهم أئمة الأشاعرة - قيدا آخر للتقليد المختلف فيه، وهو "الطمأنينة"، فبالإضافة إلى القيود سالفة الذكر؛ أعني "الجزم" و"المطابقة" و"عدم الدليل"، أشار صاحب "كفاية المريد" إلى أن المقلد المختلف فيه هو من كان «**ذا طمأنينة نفس**؛ بحيث لو فرض أن من قلده

هذا المقلد من أهل الحق رجع عما قلده فيه لم يرجع ذلك المقلد برجوعه، بل يثبت هو على الحق الذي قلده فيه. وأما لو كان لا طمأنينة معه في تلك العقائد التي قلده فيها، بل هو فيها على حالة لو رجع من قلده فيها إلى شيء آخر ولو إلى الكفر الصريح والعياذ بالله رجع برجوعه، فهذا **لا يجري الخلاف في عدم الاعتداد بتقليده**، وأن إيمانه غير معتد به **اتفاقا**» **المنهج السديد**، السنوسي، ص. 54-55. وقد حكى محمد بن جعفر الكتاني من المتأخرين (ت.1345هـ) الإجماع على ذلك حين قال: «ومحل الخلاف فيه أن لا يرجع برجوع مقلَّده، وإلا لا خلاف في كفره لتزلزل عقيدته وعدم ثبات طويته في جانب مولاه وعزيمته». **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 212.

(6) **المختصر الشامل**، ابن عرفة، ج.1، ص. 252. وينظر **التعريفات**، الجرجاني، ص. 11. **الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية**، محمد عليش، ص. 34. أبكار الأفكار، الآمدي، ج.1، ص. 163.

(7) **الفتوحات الإلهية**، محمد عليش، ص.34.

(8) **شرح المعالم**، ابن التلمساني، ص.70. وينظر **شرح أم البراهين**، السنوسي، ص.17-18. **وبغية الطالب**، ابن زكري التلمساني، ص.192. **وشرح المقاصد**، سعد الدين التفتزاني، ج.1، ص.265-266. و**مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص.547،545. **والتنبيه والإرشاد**، أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير، ص.80-81. **وعمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص.31-32. **ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين السبكي، ج.4، ص.586. **والغنية في الكلام**، أبو القاسم الأنصاري، ج.1، ص. 246.

(9) **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ابن فورك، ص. 251.

(10) **شرح العالم والمتعلم**، ابن فورك، ص. 73-74.

(11) ينظر **الغنية في الكلام**، أبو القاسم الأنصاري، ص. 245-246.

(12) ينظر **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، الغزالي، ص. 33.

(13) **أبكار الأفكار**، الآمدي، ج.1، ص. 163.

(14) نفسه.

(15) **عمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 6. وقال: «وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم... وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك» **شرح أم البراهين**، ص. 19. وينظر **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 556. **والتنبيه والإرشاد**، أبو الحجاج الضرير، ص. 81.

(16) **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 157-158. و**مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 556، 558، 559

(17) **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 546.

(18) **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 189. وينظر **شرح المقاصد**، التفتزاني، ج.1، ص. 262.

(19) **نهاية العقول في دراية الأصول**، الرازي، ج.1، ص. 212.

(20) **مقدمات المراشد**، ابن خمير السبتي، ص. 99.

(21) **المختصر الشامل**، ابن عرفة، ج.1، ص. 250. وينظر **التعريفات**، الجرجاني، ص. 58.

(22) **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 557-558.

(23) نفسه، ج.1، ص. 558. وينظر **المنهج السديد**، السنوسي، ص. 48.

(24) **حواشي اليوسي**، ص. 200.

(25) ينظر **التقريب والإرشاد**، الباقلاني، ص. 228-231. و**شرح المواقف**، الجرجاني، ج.2، ص. 50-51. **والاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، ص. 142-271. **نهاية العقول**، الرازي، ج.1، ص.

143. و**القانون**، اليوسي، ص. 139، 177.

(26) **نهاية العقول**، الرازي، ج.1، ص. 142.

(27) **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، ص. 271. **رد التشديد في مسألة التقليد**، أحمد بن مبارك السجلماسي، ص. 52-53. **نهاية العقول**، الرازي، ج.1، ص. 142. **شرح المواقف**، الإيجي، ج.2، ص. 50-51. **نزهة الأنظار**، الحسين بن محمد الورثيلاني، ص. 118.

(28) **نهاية العقول**، الرازي، ج.1، ص. 142. **شرح المواقف**، الإيجي، ج.2، ص. 51.

(29) **حاشية الجلبي على شرح المواقف**، ج.2، ص. 51. وقد نص بعض الأشاعرة على وجوب إثبات مسألة حدوث العالم بالنظر، قال المتولي الشافعي: «أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر الصحيح المؤدي إلى العلم بحدوث العالم وإثبات العلم بالصانع... [و] لا يعلم حدوث العالم ولا الصانع إلا بالنظر» **الغنية في أصول الدين**، ص. 55. ومثله فعل المرادي في عقيدته، **عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي**، ص. 189. فمسألة كفاية النقل في إثبات حدوث العالم خلافية داخل المذهب.

(30) **نزهة الأنظار**، الورثيلاني، ص. 118.

(31) **رد التشديد**، ابن مبارك السجلماسي، ص. 52-53.

(32) **حاشية السيالكوتي**، ج.2، ص. 50. ولعل الصواب في النص "يختار لمن يشاء من عباده النبوة" لا "بالنبوة".

(33) وسم السبكي طريقة استدلالهم هذه بطريقة أهل الحديث، ينظر **فتاوى السبكي**، ج.2، ص. 367. وينظر **الاعتقاد**، البيهقي، ص. 45-47. و**حاشية السيالكوتي على شرح المواقف**، ج.2، ص. 51.

(34) **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 201-203.

(35) نفسه، ص. 203.

(36) **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، ص. 78.

(37) **حواشي اليوسي**، ص. 215. وينظر **النور المبين في قواعد عقائد الدين**، ابن جزي، ص. 111.

(38) **عمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 15.

(39) **إلجام العوام عن علم الكلام**، الغزالي، ضمن **رسائل الإمام الغزالي**، ص. 351.

(40) **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، ص. 78.

(41) **النور المبين**، ابن جزي، ص. 111.

(42) يعتبر السنوسي من أكثر العلماء تأكيدا للقول بوجوب النظر، وقد خصص له حيزا كبيرا في كتاباته. وذلك في تقديري راجع إلى طبيعة تصوره لحال عقائد أهل زمانه. وفي ذلك يقول: «وأما أزمنتنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم وأخذه من العلماء الراسخين - وما أندر اليوم وجودهم وأعز لقاءهم لا سيما في هذا العلم- مات على أنواع من البدع والكفريات وهو لا يشعر، وأكثر الناس اليوم في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق، بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب». وقد حكى السنوسي عن عوام زمانه كثيرا من العقائد الفاسدة كاعتقاد «التجسيم والجهة وتأثير الطبيعة وكون أفعال الله تعالى معللة لغرض وكون كلامه جل وعلا حرفا وصوتا ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو ذلك من اعتقادات أهل الباطل، وبعض اعتقاداتهم أجمع العلماء على كفر معتقدها وبعضها اختلفوا فيه وكثير من أهل البادية ينكر البعث». **عمدة أهل التوفيق**، ص. 37. وينظر **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 219-224. وينظر **حواشي اليوسي**، ج.1، ص. 301. وقال مبارك بن محمد العنبري السجلماسي: «وقد علم أن السنوسي رحمه الله ممن شدد في الحث على التعلم، ولم يرخص في تركه لعامي ولا طالب ولا غيرهما، وكلامه يدل على أن سبب الحث على ذلك مشاهدة كثرة الفساد والجهل في زمانه. ومع ذلك لم يصرح بتكفير العامة ولا غيرهم» **الكشف والتبيين**، مبارك بن محمد العنبري، ص. 113.

(43) **عمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 32.

(44) **حواشي اليوسي**، ج.1، ص. 215.

(45) ينظر تفصيل ذلك في **آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي**، عبد الحميد مومن، ص. 173-178.

(46) يقول ابن حزم مشيرا إلى قريب مما ذهب إليه الغزالي: «من كان من الناس تنازعه نفسه إلى البرهان، ولا تستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يسمع الدلائل فهذا فرض عليه طلب الدلائل... فهؤلاء قسم وهم الأقل من الناس». ويقول: «والقسم الثاني: لمن استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكن قلبه إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقا من الله عز وجل له، وتيسيرا لما خلق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال، وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة». **الفَصل في الملل والأهواء والنحل**، ج.4، ص. 70.

(47) من أهم من فصل الأقوال في حكم التقليد بناء على اختلاف أحوال المكلفين الشيخ محمد بن جعفر الحسني الكتاني (ت.1345هـ) في كتابه الماتع "**الكشف والبيان لما يرجع لأحوال المكلفين في عقائد الإيمان**" حيث ذكر أن «المكلف الذي ينطق بالشهادتين لا يخلو حاله بالنظر لما تضمنتاه من العقائد من وجوه ستة»، ص. 151؛ فالمكلف إما أن يكون جازما أو غير جازم، والجازم إما أن يكون عن دليل أو عن تقليد، والجازم عن دليل إما أن يكون دليله تفصيليا أو إجماليا، والجازم عن تقليد إما أن يكون عارفا بما تضمنته الشهادتان من عقائد أو جاهلا بها أو بأكثرها. وقد فصل القول في اختلاف حكم المقلد باختلاف هذه الأحوال الستة.. والكتاب حقق سنة 2002 ولم أقف عليه منشورا.

(48) **شرح المقاصد**، التفتزاني، ج.5، ص. 224. وينظر، ص. 218. و**تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**، أبو عبد الله البكي الكومي التونسي، ص. 64-65. وقال الدسوقي: «واعلم أن الخلاف في المقلد في كفره وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة، لأنه في الدنيا لا قائل بأنه يعامل معاملة الكافر، بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا» **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، ص. 56.

(49) **حواشي اليوسي**، ج.1، ص. 305. ولذلك قال السنوسي في كبراه، وهو من أشهر من شدد في حكم المقلد: «ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فإنها في **الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين**»؛ قال محمد عليش في شرحه لقولة السنوسي هذه: «ومفهوم "في الآخرة" أنها تخلص في الدنيا من القتل والأسر وأخذ المال» **هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد**، محمد عليش، ص. 8. ومما يدل أيضا على أن محل النزاع عند متكلمي الأشاعرة منحصر في أحكام الآخرة دون أحكام الدنيا ما اشتهر من تأويلهم لحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإيمان من لم يعلم أنه نظر بأن ذلك خاص بأحكام الدنيا. قال السنوسي: «وأما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الإيمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه؛ لأن ذلك إنما هو من باب إجراء الأحكام على المظان والظواهر، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار، وقد أجرى النبي صلى الله عليه وسلم أحكام الإسلام على من قطع فيه بأردى كفر من المنافقين، ولم يدل ذلك على أنهم كذلك في الآخرة، وإلى هذا المعنى أشرت بقولي فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين، أي وأما في الدنيا فمبنى أحكامها على الظواهر». **عمدة أهل التوفيق**، ص. 15. قال ابن التلمساني: «وأما الاكتفاء في [كذا] رسول الله صلى الله عليه وسلم

والصحابة في إجراء أحكام الإسلام، ورفع القتال بالنطق بالشهادتين، فإجراء الأحكام على المظان، وكلامنا فيما بين الله تعالى وبين عبده، وفيما ينجيه من الخلود في النار». **شرح المعالم**، ص. 71.

(50) **المباحث العقلية**، اليفرني، ج.1، ص. 501.

(51) **تقييد في إيمان المقلد**، محمد بن عمر بن أبي محلي (ت.1090هـ)، مخطوط، 208و.

(52) نفسه، 222و.

(53) نفسه، 210ظ.

(54) ينظر **الحكم بالعدل والإنصاف**، أبو سالم العياشي، ج.2، ص. 299 وما بعدها.

(55) ينظر **شكاية أهل السنة**، القشيري، ص. 103. **أصول الدين**، البغدادي، ص. 265. **عمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 15.

(56) **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 547.

(57) **الجيش والكمين**، محمد شقرون الوهراني، ص. 38.

(58) **العقيدة الوسطى وشرحها**، السنوسي، ص. 38. وينظر **الجيش والكمين**، محمد شقرون الوهراني، ص. 37. وقد أطال الكتاني النفس في تتبع من قال بذلك من المحققين، ينظر **الكشف والبيان**، الكتاني، ص. 174-193

(59) **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، السنوسي، ص. 48. **ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، ج.4، ص. 586.

(60) ينظر **الجيش والكمين**، محمد شقرون الوهراني، ص. 38.

(61) ينظر **الكشف والبيان**، الكتاني، ص.177.

(62) **أبكار الأفكار**، الآمدي، ج.1، ص. 164.

(63) **شرح أم البراهين**، السنوسي، ص. 15. **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 550-553. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ج4، ص. 585. وقد وقفت على كلام للبغدادي أعرض فيه كأصحاب هذه الطريقة عن نسبة القول بالتكفير لأهل المذهب، إلا أنه حكى الخلاف بطريقة لم أقف عليها عند غيره. فالخلاف حسب حكايته متردد بين القول بإيمان المقلد مع عصيانه، وهو الذي اختاره البغدادي، والقول بأن المقلد **ليس مؤمنا ولا كافرا، إلا أنه** تجوز له المغفرة في الآخرة خلافا للمعتزلة، وعزاه إلى الإمام الأشعري. فهذا تأويل آخر لكلام الأشعري، وطريقة أخرى في حكاية الخلاف وإن أدرجناها ضمن طريقة المحققين من حيث إعراضها عن نسبة القول بالتكفير لعلماء المذهب. **أصول الدين**، البغدادي، ص. 254-255.

(64) **أبكار الأفكار**، الآمدي، ج.1، ص. 171.

(65) **مختصر نظم الفرائد**، المنجور، ج.1، ص. 553.

(66) نفسه، ج.1، ص. 549.

(67) **شرح أم البراهين**، السنوسي، ص. 14-15. **العقيدة الوسطى وشرحها**، السنوسي، ص. 37-39. **وعمدة أهل التوفيق**، السنوسي، ص. 12. **والمختصر الشامل**، ابن عرفة، ج.1، ص. 251.

(68) **العقيدة الوسطى وشرحها**، السنوسي، ص. 37-39.

(69) **شرح أم البراهين**، السنوسي، ص. 15. ويبدو من قوله: "مع التردد" أن السنوسي قد تراجع عن القطع بكفره مع ترجيحه إياها.

(70) **المختصر الشامل**، ابن عرفة، ص. 122. **شرح أم البراهين**، السنوسي، ص. 15. **حواشي اليوسي**، ج.1، ص. 206. **حاشية الدسوقي**، ص. 56-57.

(71) **حواشي اليوسي**، ج.1، ص. 206 ومن الإجماعات المنقولة في حكم النظر والتقليد قول ابن طلحة اليابري: «وأجمعوا على أن التقليد لا يصح» **المختصر في أصول الدين**، ص. 232.

(72) **شرح الإرشاد**، المقترح، تحقيق: نزيهة امعاريج ج.1، ص. 142. ورد فيه "ما ادعاه على مخالفه" ولعل الصواب إسقاط "على".

(73) وذلك عندما نقل الآمدي الخلاف في وجوب النظر التفصيلي على الأعيان خلافا لما اشتهر نقله من إجماع على عدم وجوبه، لكنه قيده بمن قال من الأشاعرة إن تارك النظر عاص لا كافر. فهذا التقييد يمكن الاستفادة منه في اقتراح تأويل يجمع بين هذين الإجماعين المتعارضين. ينظر **أبكار الأفكار**، ج.1، ص. 163.

(74) **فتاوى السبكي**، ج.2، ص. 366-368.

(75) نفسه، ج.2، ص. 368.

(76) نفسه.

(77) **المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن الهمام**، قاسم بن فطلوبغا، ج.2، ص. 192.

(78) **شرح توحيد ابن عاشر**، الطيب بن كيران، ص. 40.

(79) **أبكار الأفكار**، الآمدي، ج.1، ص. 164.

(80) **العقيدة والوسطى وشرحها**، السنوسي، ص. 47.

(81) تقرير الشربيني على **حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع**، ج.2، ص. 401.

(82) **الكشف والتبيين**، العنبري، ص. 123.

(83) **حواشي اليوسي**، ج1، ص. 288. والكلام في الأصل للتفتزاني، ينظر **شرح المقاصد**، التفتزاني، ج.5، ص. 220، 223-224. **والكشف والبيان**، الكتاني، ص. 172. **والكشف والتبيين**، ص. 133.

(84) **نهاية العقول**، الرازي، ج.1، ص. 212.

(85) وينظر مثال آخر للإمام الهبطي يدل على أن النظر الواجب في غاية اليسر. **الحكم بالعدل والإنصاف**، أبو سالم العياشي، ج.2، ص. 311-312.

(86) **حسن المحاضرة**، السيوطي، ج.1، ص. 546.

(87) **مقدمات المراشد**، ابن خمير، ص. 107.

(88) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، ج.4، ص. 77.

❋❋❋

ثبت المصادر والمراجع:

➢ **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي (ت.631هـ)، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط.2 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1424هـ-2014م).

➢ **أصول الدين**، أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت.429هـ)، ط.1 (إستانبول: مطبعة الدولة، 1346هـ-1928م).

➢ **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت.458هـ)، قدم له وخرج أحاديثه وعلق حواشيه: أحمد عصام الكاتب، ط.1 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1401هـ-1981م).

➢ **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي (ت.505هـ)، عني به: أنس محمد عدنان الشرقاوي، ط.1 (جدة: دار المنهاج، 1429هـ-2008م).

➢ **إلجام العوام عن علم الكلام**، أبو حامد الغزالي (ت.505هـ)، ضمن رسائل الإمام الغزالي، ط.2 (القاهرة: المكتبة التوقيفية، 2015م).

➢ **آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي**، عبد الحميد مومن، ط.1 (بيروت لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017).

➢ **بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب**، أحمد بن محمد بن زكري التلمساني (ت.900هـ) دراسة وتحقيق: عبد الله بن

يوسف الشيخ، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه تحت إشراف محمد أمين السماعيلي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، السنة الجامعية 1414-1415هـ - 1993-1994م).

➢ **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي (ت.916هـ)، تحقيق: نزار حمادي، ط.1 (بيروت لبنان: مؤسسة المعارف، 1429هـ- 2008م).

➢ **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور (ت.1393هـ) (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م).

➢ **التعريفات**، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت.816هـ)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، 2004م).

➢ **التقريب والإرشاد "الصغير"**، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت.403هـ)، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط.1 (مؤسسة الرسالة، 1413هـ- 1993م).

➢ **تقرير الشربيني على حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع**، عبد الرحمن الشربيني (ت.1326هـ) (دار الفكر: 1402هـ-1982م).

➢ **تقييد في إيمان المقلد**، محمد بن عمر بن أبي محلي (ت.1090هـ)، مخطوط ضمن مجموع رقم (5383) (207ظ-230و)، المكتبة الفرنسية. وهذا العنوان أفدته من فهرس مخطوطات عبد الله كنون الذي به نسخة أخرى ضمن مجموع تحت رقم (10545).

➢ **التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد**، أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير (ت.520هـ)، تحقيق: سمير قوبيع ومحمد العمراني ونور الدين شعيبي، ط.1 (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1435هـ2015م).

➢ **الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين**، محمد شقرون بن أحمد بن جمعة الوهراني (ت.929هـ)، تحقيق: قسم التحقيق بدار الصحابة، ط.1 (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1412هـ-1992م).

➢ **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت.1230هـ) (مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ت.).

➢ **حجج القرآن: الحكمة البازغة والحجة البالغة**، عبد الحميد الفراهي (ت.1349هـ)، ط.1 (الهند: الدار الحميدية، 1430هـ- 2009م).

➢ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.1 (دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ-1967م).

➢ **الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجلماسة من الاختلاف في تكفير من أقر بوحدانية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف**، أبو سالم العياشي

(1090هـ)، تحقيق: عبد العظيم صغيري، ط.1 (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1436هـ-2015م).

➢ **حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي**، أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي (ت.1102هـ)، تحقيق: حميد حماني اليوسي، ط.1 (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، 1429هـ-2008م).

➢ **رد التشديد في مسألة التقليد**، أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت.1155هـ)، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط.1 (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، 1422هـ-2001م).

➢ **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي (ت.771هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط.1 (بيروت لبنان: عالم الكتب، 1419هـ-1999م).

➢ **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، مظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت.612هـ)، تحقيق: نزيهة امعاريج، ط.1 (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 1435هـ-2014م).

➢ **شرح العالم والمتعلم**، أبو بكر بن فورك (ت.406هـ)، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط.2 (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1434هـ-2013م).

➢ **شرح المعالم في أصول الدين**، شرف الدين أبو محمد عبد الله الفهري المعروف بابن التلمساني (ت.644هـ)، تحقيق: عواد محمود عواد سالم، ط.1 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1432هـ-2011م).

➢ **شرح المقاصد**، مسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد الدين التفتزاني (ت.793هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1434هـ-2013م).

➢ **شرح المواقف** للقاضي عضد الدين الإيجي (ت.756هـ)، السيد شريف علي بن محمد الجرجاني (ت.812هـ) ويليه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، قدم وترجم له: عبد الرحمن الشاغول، ط.1 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1432هـ-2011م).

➢ **شرح أم البراهين**، أبو عبد الله محمد ابن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت.895هـ)، ط.1 (مطبعة الاستقامة، 1351هـ).

➢ **شرح توحيد ابن عاشر**، محمد الطيب ابن كيران (ت.1227هـ) (مطبعة التوفيق الأدبية، د.ت.).

➢ **شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة**، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت.465هـ)، تحقيق: خالد ذو الغنى ومحمد يوسف إدريس، ط.1 (عمان الأردن: دار النور المبين للنشر والتوزيع، 2016م).

➢ **عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي** (ت.489هـ)، تحقيق: جمال علال البختي، ط.1 (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري، 1433هـ-2012م).

➢ **العقيدة الوسطى وشرحها**، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت.895هـ)، تحقيق: السيد يوسف أحمد (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.).

➢ **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت.895هـ)، طبع على نفقة أحمد علي الشاذلي الأزهري (مصر: مطبعة جريدة السلام، 1316هـ).

➢ **الغنية في أصول الدين**، أبو سعيد عبدالرحمن النيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي (ت.478هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط.1 (بيروت لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406هـ-1987م).

➢ **الغنية في الكلام**، أبو القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري (ت.512هـ)، (قسم الإلهيات) دراسة وتحقيق: مصطفى حسين عبد الهادي، ط.1 (القاهرة: دار السلام، 1431هـ-2010م).

➢ **الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية المسماة إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة**، محمد عليش (ت.1299هـ)، اعتنى به محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية).

➢ **الفَصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي القرطبي (ت.456هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط.2 (بيروت: دار الجيل، 1416هـ-1996م).

➢ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، أبو حامد الغزالي (ت.505هـ)، تحقيق: حكة مصطفى (1983).

➢ **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**، أبو المواهب الحسن ابن مسعود اليوسي (ت.1102هـ)، تحقيق: حميد حماني اليوسي، ط.2 (المحمدية: مطبعة فضالة، 1434هـ-2013م).

➢ **الكشف والبيان لما يرجع لأحوال المكلفين في عقائد الإيمان**، محمد بن جعفر الحسني الإدريسي الكتاني (ت.1345هـ)، دراسة وتحقيق: عبدالرحمن ابن علوش، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه تحت إشراف إدريس خليفة (تطوان: كلية أصول الدين، جامعة القرويين، السنة الجامعية 1422-1423هـ-2001-2002م).

➢ **الكشف والتبيين في أن عبارات محمد ابن عمر في تكفير أكثر طلبة عصره وغيرهم خارقة لإجماع المسلمين**، مبارك بن محمد العنبري السجلماسي (ت.1090هـ)، تحقيق: جمال زركي، ط.1 (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري، 1438هـ-2017م).

➢ **الكليات**، أبو البقاء الكفوي (ت.1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط.2 (دمشق سوريا: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1433هـ-2012م).

➢ **المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**، أبو الحسن علي بن عبد الرحمن

اليفرني الطنجي (ت.743هـ)، تحقيق: جمال علال البختي، ط.1 (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري، 1438هـ-2017م).

- **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، من إملاء أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك (ت.406هـ)، عني بتحقيقه: دانيال جماريه (بيروت لبنان: دار المشرق، 1987م).

- **المختصر الشامل في علم الكلام**، أبو عبد الله محمد بن عرفة التونسي (ت.803هـ)، تحقيق: مسعد عبد السلام عبد الخالق، ط.1 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1435هـ-2014م).

- **المختصر في أصول الدين**، ابن طلحة اليابري (ت.523هـ)، تحقيق: محمد الطبراني، ط.1 (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري، 1434هـ-2013م).

- **مختصر نظم الفرائد ومبدئ الفوائد في شرح محصل المقاصد** لابن زكري التلمساني (ت.900هـ)، أحمد بن علي المنجور الفاسي (ت.995هـ)، تحقيق: عبد الرزاق دحمون، ط.1 (بيروت لبنان: دار ابن حزم، 1435هـ-2014م).

- **المسامرة بشرح المسايرة** للكمال ابن الهمام، قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت.878هـ)، ط.1 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006م).

- **مقدمات المراشد إلى علم العقائد**، ابن خمير السبتي (ت.614هـ)، تحقيق: جمال علال البختي، ط.1 (تطوان: مطبعة الخليج العربي، 1425هـ-2004م).

- **المنهج السديد في شرح كفاية المريد: شرح المنظومة المسماة بالجزائرية** لأحمد ابن عبد الله الزواوي الجزائري (ت.884هـ)، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت.895هـ) (الجزائر: دار الهدى، 1994م).

- **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيلانية**، الحسين بن محمد الورثيلاني (ت.1193هـ) (الجزائر: مطبعة بيير فونتانا الشرقية، 1326هـ-1908م).

- **نهاية العقول في دراية الأصول**، فخر الدين الرازي، تحقيق: سعيد فودة، ط.1 (بيروت لبنان: دار الذخائر، 1436هـ-2015م).

- **النور المبين في قواعد عقائد الدين**، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت.741هـ)، تحقيق: نزار حمادي، ط.1 (تونس: دار الإمام ابن عرفة، الكويت: دار الضياء، (1436-2015).

- **هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد**، محمد عليش (ت.1299هـ) (البيضاء – المملكة الليبية: جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية، 1388هـ-1968م).

حوار العدد

تسعى هذه النافذة إلى محاورة مجموعة من الأساتذة والباحثين العاكفين على الاشتغال بالبحوث والدراسات الفكرية عامة والفكر العقدي الأشعري خاصة، كشفا لمشاريعهم البحثية، وتعريفا بإنتاجاتهم الفكرية، ورصدا لآرائهم الجديدة في هذا المجال.

وسيكون ضيف هذا العدد هو الدكتور خالد زهري أستاذ العقيدة وعلم الكلام بجامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين بتطوان، نحاوره لإلقاء الضوء على مشاريعه العلمية وعن الأنشطة التي يضطلع بها في حياته الثقافية والتعليمية.

مع الدكتور خالد زهري

أستاذ العقيدة بجامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين - تطوان

1- هل من تعريف مختصر بسيرتكم، وبتكوينكم العلمي؟

أنا من مواليد مدينة الرباط عام 1969، أي أننى أنتمى إلى جيل الستينات، وهو جيل كان له حظ وافر من التكوين العلمى الجيد على مستوى التعليم الأولى في الكتاتيب القرآنية، ثم على مستوى التعليم الابتدائى، الذي اتسم بمعلمين للعربية كانوا يحفظون القرآن في أغلبهم، ومعلمين للفرنسية حصلوا تكوينا فرنسيا جيدا، لكونهم درسوا في المدارس التى أنشأها الاستعمار الفرنسى، ثم أساتذة في مرحلتى الإعدادي والثانوي كان أغلبهم منشغلين بالهم الإيديولوجى، يمينا أو يسارا أو وسطا، ولا شك أن هذه العوامل جعلت من جيل الستينات جيلا متميزا في سجاياه، وقويا في تحصيله العلمى، كما أنه جيل اتسم بتعطشه الكبير للمطالعة، بسبب قلة وسائل اللهو أحيانا، وانعدامها أحايين كثيرة. لكن الأزمة التى اعترت هذا الجيل، تمثلت في مشكلتين:

المشكلة الأولى: انعدام التأطير، وغياب التوجيه، فكنا نقرأ كثيرا، بل نقرأ كل شىء بنهم شديد، جيدا كان أو رديئا، غثا كان أو سمينا، ونسمع لكل من يتكلم كلاما عربيا فصيحا، عالما كان أو ناعقا، صادقا كان أو كاذبا.

المشكلة الثانية: غياب التكوين الجامعى الجاد، الذي يعتمد على مناهج البحث، وصناعة الطالب المبدع الذي يستنكف عن التقليد.

في خضم هذه الأجواء، كنت أترسم طريقى، وكأننى أكسر الصخور بأسنانى، لأعبد بها طريقى بأياد عزلاء، لا تحمل فأسا ولا مطرقة، فكان أول معالم هذا الترسم هو التخصص في "علم أصول الفقه" بعد حصولى على الإجازة في شعبة الدراسات الإسلامية، فأنجزت فيه رسالتى الجامعية في موضوع الاجتهاد، والتى نلت بها دبلوم الدراسات العليا بتاريخ 15 نونبر 1995، ثم أطروحتى في "تعليل الشريعة بين السنة والشيعة" التى نلت بها دبلوم الدكتوراه بتاريخ 18 أبريل عام 2001. لكن تخصصى الدقيق في هذا العلم، لم يمنعنى من البحث في دوائر معرفية أخرى، والتخصص فيها، وهى "التصوف الإسلامى"، و"علم الكلام"، و"علم المخطوط". وهذه الدوائر المعرفية الأربع، هي التي دارت عليها كتبي

وبحوثي ومقالاتي ومحاضراتي، راجيا من الله تعالى أن يبارك فيها، وأن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وخالية من السمعة والرياء، وأن تكون سببا لنيل شفاعة نبيه وأوليائه يوم لقائه، وسببا للتلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم.

2- يلاحظ المهتم بأعمالكم، أن مجال تخرّجكم الأكاديمي، يختلف عما تفرغتم له من إيلاء عناية شديدة للعقيدة الأشعرية: تحقيقا، وتأريخا، ودراسة، وببليوغرافيا. ما الباعث على هذا التحول؟ أو بمعنى آخر لماذا أخذ الفكر الأشعري كل هذا الحيّز من أعمالكم؟

تخصصي الدقيق في "علم أصول الفقه" هو الذي قادني إلى التخصص الملازم له، وهو "علم الكلام" عامة، و"المذهب الأشعري" خاصة. عندما كنت أخوض غمار البحث في موضوعي رسالتي وأطروحتي، وهما: "الاجتهاد" و"التعليل"، لم أكن أجد مسألة أصولية، إلا ولها أساس كلامي، أو لا يمكن فهمها عند الأصوليين، إلا بإرجاعها إلى نقاش المتكلمين بشأنها. خذ؛ مثلا؛ مطلب "العلة" في مبحث "القياس" عند الأصوليين، يقول الأصوليون: إن حكم الأصل ثابت بالعلة، لا بالنص، خلافا للمدرسة الحنفية، لكن المعتزلة قالوا: إن العلة مؤثرة بذاتها، لا بجعل من الله تعالى، وهذا بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين (الذاتيين)، وقال الأشاعرة: إنها تؤثر بجعل من الله تعالى لا بذاتها، وذلك بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح الشرعيين (الإضافيين). وهذا الخلاف الأصولي، الذي مرده خلاف كلامي، انعكس على التعريفات أيضا، إذ عرف الأصوليون المعتزلة العلة بأنها "المؤثر بذاته"، وعرفها الأصوليون الأشاعرة، خاصة الغزالي والرازي والبيضاوي والتاج السبكي، بأنها "المعرفة للحكم".

خذ مثالا آخر من مبحث "أوصاف العبادات"، المندرج تحت باب "الأحكام الشرعية"، وهو وصف "الصحة" المقابل لوصف "الفساد"، حيث تعني "الصحة" عند المتكلمين: "ما وافق الأمر"، وتعني عند الفقهاء: "ما أسقط القضاء"، وبموجب هذا الخلاف في التعريف، صلاة من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين، فاسدة عند الفقهاء.

وهكذا، نرى الارتباط وثيقا جدا بين "علم الكلام" و"علم أصول الفقه"، بحيث لا يمكن الفصل بينهما، ولذا ارتضى علماؤنا أن يطلقوا عليهما اسم: "الأصلان"، قاصدين بذلك: "أصول الدين"، و"أصول الفقه".

أضف إلى ذلك، أن أساطين "علم الكلام" هم الذين ألفوا لنا مظان "أصول الفقه"، فكتاب "البرهان في أصول الفقه" لإمام الحرمين الجويني الأشعري الشافعي، و"المستصفى من علم الأصول" لحجة الإسلام الغزالي الأشعري الشافعي، و"المعتمد في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري المعتزلي الشافعي، تعد أمهات كتب "أصول الفقه"، وكل ما ألف بعدها، فهو عالة

عليها. وما نسمعه من عبارات من قبيل: "يجب تهذيب علم أصول الفقه من المباحث الكلامية"، هذيان لا يصمد أمام ما قررناه. والذي يستعمل هذه العبارات، إنما يعبر عن عجزه في التعامل والتعاطى مع المباحث الكلامية لدقتها، ولعسر تناولها لديه. والمحزن حقا، هو أن هذه الدعوى وجدت صدى لها في جامعاتنا، فأنتجت لنا أصول فقه معاصر غير محرر، لأنه أفرغ من بنيته الاستدلالية والحجاجية، وتحول إلى مجرد مقررات مدرسية، خليق بها أن تقدم للمبتدئين في الإعداديات والثانويات، ولا تليق بالباحثين الأكاديميين، الذين يفترض فيهم القدرة على الاستدلال والنظر، بله أن تكون مشاريع للتجديد في الفقه.

هذا بالنسبة لـ"علم الكلام" عموما، أما انسياقى للبحث في المذهب الأشعري، فلأننى رأيت تقصيرا لدى أساتذتنا وطلبتنا في خدمة هذا المذهب، الذي يعد أول أربعة ثوابت تنبنى عليها حضارة أمتنا المغربية، بل الأدهى والأمر أننى لاحظت تآمرا عليه، بالتصريح تارة، وبالتلميح والتلويح تارات أخرى، خاصة من حاملى التفكير الإسلاموي المستورد، وأضحى كثير من مستوردي بعض الأفكار من دول خليجية يجعلون من أولويات مشاريعهم التخريبية، ضرب الأسس النظرية لهذا المذهب الذي ظل يحرس الأمة من المذاهب الضالة والنحل المبتدعة ومن الهجومات التنصيرية لأكثر من ألف سنة. وأحزننى كثيرا، أن منهم من وكلت له أمانة تدريس هذا المذهب، فجعل من حصص تدريسه لهذه المادة العلمية منبرا للهجوم على هذا المذهب، وبث أفكار عقيدة شاذة وغريبة عن حضارتنا. كما لاحظت قصورا واضحا في التعامل مع هذا المذهب على مستوى التراث الأشعري المغربى المخطوط، وهو تراث غنى جدا، ويقدم صورة مشرقة جدا عن علماء ومتكلمى الغرب الإسلامى.

ثم إننى رأيت أن التعامل مع هذا التراث، درسا وتحليلا وتحقيقا ونشرا، لا ينبغى أن يكون ارتجاليا، بل يجب أن يكون مؤسسا على قاعدة علمية، والتى تعد الببليوغرافيا والتقنيات المستعملة فى تطبيقها أهم معالمها.

3- أظهرتم من خلال مجموع أعمالكم العلمية اعتناء بالغا بالجانب التقنى، وحرصا شديدا على البعد المنهجى، ما تأثير هذين البعدين في تميز العمل التحقيقى والتوثيقي؟

هذا لأننى أرى أن التطور العلمى، لا يمكن أن يتحقق إلا بعد التقعيد، فالمباحث النحوية تطور البحث فيها بعد تقعيد سيبويه لهذا العلم تقعيدا نهائيا، ولولا هذا التقعيد، لما تعددت النظريات النحوية، ولولا اكتشاف الخليل بن أحمد الفراهيدي للبحور الشعرية، وتنظيمها في شكل قواعد، لما حقق شعراء المرحلة العباسية أعلى وأجمل أشكال نظم القريظ، ولولا تأليف الإمام الشافعى لكتابه "الرسالة"؛ وهو أول كتاب تقعيدي لـ"علم أصول الفقه"؛

لما كان للاجتهاد مجال في الساحة الفقهية، ولما كان الاستنباط الفقهي منضبطا بضوابط وقواعد الاجتهاد، ولولا تقعيد عبد القاهر الجرجاني لـ"علم البيان"، في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، لما استطاع المسلمون أن ينتجوا لنا أجمل الأذواق الأدبية والتعابير البلاغية، ولولا ترتيب القاضي أبى بكر الباقلاني للقواعد الكلامية التي اعتمدها وقررها الشيخ أبو الحسن الأشعري وتلميذاه أبو عبد الله ابن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي، وتنظيمها، ووضع صياغاتها النهائية، لما كان لأهل السنة مذهب كلامي استطاع أن يبرهن؛ بمناظراته وردوده؛ أنه أقوى المذاهب الكلامية، من حيث قوة الاستدلال والقدرة على الإقناع.

وهكذا، فإن أي علم لم يجتهد أربابه في التقعيد له، سيتحول إلى أفكار مائعة، لا تستطيع الصمود، ولا يمكن البناء عليها. ومن هذا المنطلق، سعيت في كثير من مصنفاتي وبحوثي ودراساتي إلى التركيز على الجانب التقني والتقعيدي، لأنني لا أريده أن يكون كلاما عابرا، ولا فلسفة عائمة في الفضاء. إنني أرى أن من مسؤولياتنا أن نضع أسس البحث العلمي لأبنائنا وأحفادنا، ليبنوا عليها مشاريعهم العلمية، ولنكون لهم أيضا قدوة بأن يحذوا حذونا، إذا ظهر في زمانهم علم نافع، من أجل أن يبادروا إلى التقعيد له، ووضع مفاتيحه، وتقنيات التعامل معه، وأسس البناء عليه.

4- هل يمكن تسطير تقنيات ومناهج خاصة بتحقيق وتوثيق التراث العقدي؟

هذه التقنيات ضمنتها في كتابي "تقنيات التعامل مع الكتاب المخطوط: مخطوط العقيدة نموذجا"، والذي كان لي الشرف أن يتكرم بنشره مركز أبي الحسن الأشعري بتطوان، كما سطرت جملة كبيرة من التقنيات والمناهج التي تخدم التراث العقدي، تحقيقا وتوثيقا، في كتابي "الكتاب العربي المخطوط وآفاق معرفة جديدة: دراسات في الوعاء والنص"، خاصة في الفصلين الآتيين: "تحقيق كتب علم الكلام: الأخطاء وأصنافها"، و"من تجليات الفكر الكلامي المغربي وخصائصه في ضوء المعطيات الكوديكولوجية"، كما تجلت في تجربتنا المتمثلة في "فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية"، والذي فتح أفقا معرفيا واسعا للباحثين، ولا أدل على ذلك الإقبال الشديد الذي لقيه هذا الفهرس من قبل الباحثين، ومن ثمرات ذلك، أنه عند أول صدوره عام 2011 كان أغلب المخطوطات الكلامية التي فهرستها فيه غير منشورة، ولا محققة، وكثير منها كان غير معروف، لكنه بعد خمس أو ست سنوات على الأكثر، نوقشت تلك الكتب في رسائل وأطروحات جامعية، وكثير منها وجد طريقه للنشر، بمعنى أنه كان فتحا مبينا على المتخصصين في "علم الكلام" عامة و"علم الكلام في الغرب الإسلامي" خاصة. علاوة على ذلك، فإن بعض مصنفاتي كانت عبارة عن تطبيقات لتقنيات وقواعد

وضعتها في مقدماتها، من قبيل "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية" و"المصادر الأندلسية لعلم الكلام"، اللذين ضمنت في مقدمتيهما تقنيات البيبليوغرافيا البيبليومترية، ومقدمة "حكيم خراسان وأنيس الزمان: محاولة لصوغ سيرة ببليوغرافية للحكيم الترمذي" الذي جعلته تطبيقا للمنهج البيوببليوغرافي المضمن في المقدمة.

5- وعيا منكم بأهمية علم الببليوغرافيا في تقدم البحث العلمى، دعوتم في مناسبات عديدة؛ من خلال تآليفكم والتكوينات التى قمتم بتأطيرها؛ إلى ضرورة دراسة هذا العلم واعتماده آلية منظمة للمعلومات، من أجل الخروج من العشوائية، وتأهيل باحث موثق مبدع، كيف تشرحون ذلك؟

بادئ ذي بدء، نشير إلى اتفاق كل الباحثين على أن البحث العلمى يتوقف على المادة العلمية، أي: المصادر والمراجع التى سنعتمدها في البحث، لبناء الأفكار بناء منطقيا سليما. ولا جرم أن إتقان التعامل مع هذه المادة العلمية، هو الذي يضمن إنجاز بحث منضبط بضوابط وقواعد البحوث الأكاديمية، وإتقان التعامل معها رهين بامتلاك آليات الاشتغال، والببليوغرافيا ضامنة لذلك. إنها بمثابة "علم المنطق"، بل إنها تعد منطقا في حد ذاتها. فكما أن "فن المنطق" يعد مقدمة للعلوم كلها، و"من لا يلم به، فلا ثقة له بعلومه أصلا"، كما قرر أبو حامد الغزالي في مقدمة "المستصفى"، فكذلك الببليوغرافيا التى لا نتردد في نعتها بأنها: "منطق إنجاز البحوث العلمية"، وإن شئت قلت: "منطق التأليف". ولهذا يركز المنهج الحديث، في الجامعات الغربية، على تلقين الطلبة أسس ومبادئ هذا العلم، وتمدهم بمفاتيح البحث المكتبى، لكونهما يمثلان الآلة التى تمكنهم من اقتناص المعلومات والمعارف التى يحتاجونها في إنجاز بحوثهم الجامعية. وهذا سبيل لا غبار عليه، لخلق الطالب المبدع، والباحث الخلاق، القادرين على تتبع الوثائق، وجمعها، وترتيبها، وتنظيمها، واستخراج المعلومات منها، والمقارنة بينها، إلخ. ولا شك أن إهمال الاهتمام بهذا العلم، سيفضى إلى تحويل الطالب إلى وعاء لاستقبال المقررات الجاهزة، مما فيه تكريس للتقليد، الذي يضر أكثر مما ينفع، والذي يفتح المجال أمام العبث والعشوائية والارتجال، كما هو ملحوظ في جامعاتنا في الوطن العربى، للأسف الشديد.

6- بناء على اشتغالكم بالتحقيق، والببليوغرافيا، والببليومتريا، كيف تُقوّمون التراكم الحاصل في إخراج التراث الأشعري المغربي وتحقيقه؟

أستطيع أن أؤكد، بدون أي مجاملة، أن مركز أبى الحسن الأشعري، قدم طفرة منقطعة النظير، في مجال تحقيق التراث العقدي الذي صنعه علماء الغرب الإسلامى، كما وكيفا. لقد استطاع هذا المركز، من خلال التراث العقدي الذي اعتنى به، نشرا وتحقيقا، ومن خلال

الندوات والمؤتمرات والملتقيات والدورات التى نظمها، أن يكشف عن الوجه المشرق لمتكلمى الغرب الإسلامى، وعن ملامح الإبداع التى اتسم بها "علم الكلام" في هذه البقعة الجغرافية من العالم الإسلامى.

كما نوقشت في الجامعات المغربية رسائل وأطروحات، حققت بموجبها مصادر كلامية مغربية وأندلسية مهمة جدا، أسهمت في تحقيق تراكم معرفي للتراث الأشعري في الغرب الإسلامى. والعمل في هذه الأعمال الجامعية، تفاوت بين الجيد والمتوسط والرديء، ولكننى متفائل جدا، لأننى لاحظت في طلبة جامعاتنا اهتماما بالغا بتراثهم الأشعري، وشغفا كبيرا بالاشتغال به، واعتزازا بالانتماء إليه، كما ظهر بين الطلبة نجباء ونبغاء يتعاملون بذكاء وبمقدرة جيدة مع استدلالات المتكلمين. ولا شك أن هذه الصحوة تضاعف من مسؤوليات الأساتذة المدرسين لـ"علم الكلام" على مستوى تأطير هؤلاء الطلبة، والعناية بهم، والأخذ بيدهم، وفتح آفاق البحث العلمى أمامهم.

7- **علاقة بما سبق، صدر لكم حديثا كتاب "المصادر الأندلسية لعلم الكلام"، وبوصله بصنوه "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية"، يكون الدكتور خالد زهري ماضيا في مشروع التأسيس لأرضية ببليوغرافية صلبة، يرجع إليها المتخصص في "علم الكلام"، خصوصا في الغرب الإسلامى. فما الذي يميز هذا المشروع عن المنجز في بابه ومجاله؟**

مما يميز هاذين الكتابين أننى أعدهما خزانا لمشاريع علمية كثيرة، يمكن أن ينجزها طلبتنا وباحثونا، وأن يغنوا بها البحث في الدرس الكلامى. فقد نستخرج منه مشاريع من قبيل: "طبقات المتكلمين في الغرب الإسلامى"، "موسوعة علم الكلام في الغرب الإسلامى"، "استفادة يهود ونصارى الغرب الإسلامى من التراث الكلامى الإسلامى"، "علاقة علم الكلام بالفلسفة في الغرب الإسلامى"، "دور علم الكلام في مناظرات علماء الغرب الإسلامى"، إلخ. ولا يخفى أيضا أنهما يمثلان نموذجا للعمل البيبليوغرافي، الذي قلت في الجواب عن سؤال أعلاه: إنه "منطق البحث العلمى"، و"منطق التأليف".

8- **راكمتم في أعمالكم مجموعة من البحوث والدراسات حول تاريخ الأشعرية بالغرب الإسلامى (موضوعا وأعلاما)، كيف تفسرون التداخل العقدي الفقهى والصوفي، كخصيصة فكرية مغربية؟ وكيف ترون وظيفتها الإصلاحية؟**

يمثل هذا الموضوع الفكرة المحورية، التى دار عليها كتابى "الفقه المالكى والعقيدة الأشعرية: محاولة لإبراز بعض ملامح الإبداع الكلامى والصوفي عند فقهاء المغرب"، وكتابى "من علم الكلام إلى فقه الكلام: مقاربة لإبراز معالم التجديد عند فقهاء وصوفية المغرب"، حيث بينت فيهما، من خلال نماذج من متكلمي المغرب، أن من

الإيمانية، وكان المنطق - بهذا الاعتبار - يساوي البرهان ضرورة واقتضاء. ولكن الآن لا أقول: إن المنطق الأرسطي قد تُجُووز، لأنها دعوى غير صحيحة، وإنما تُجووزت بعض مباحثه، التي صارت عقيمة، ولم تعد قادرة على استيعاب المستجدات العقدية والدينية.

ما الذي يمنعنا، إذن، من أن نوظف المنطق الرياضي، وما وصل إليه من تطورات مهمة جدا، في الممارسة الكلامية؟! وما الذي يمنعنا من الانتفاع أيضا من المنطق العملي، الذي أصبح الآن أكثر انتشارا، ومن أهم مباحثه المغالطات المنطقية، التي أصبح يُركز عليها كل الباحثين، من مختلف التخصصات، خاصة في الجامعات الغربية؟! وما المانع من أن نستفيد من هذا المنطق العملي في خدمة الدرس الكلامي؟!

مثال آخر: عندما نأخذ ثقافة الصورة بعين الاعتبار، وبعد أن تأكد لدينا خطورتها وعمق تأثيرها في النفوس، يمكن أن نتساءل: ما المانع عند من يكون بصدد تدريس "علم الكلام"، أو من يريد أن يستدل على مسألة كلامية، خاصة في مبحث الطبيعيات، أن يستفيد من هذه التقنية، وأن يفيد بها، كأن يستدل على الذرة أو بعض قضايا الذرة، مثلا، عن طريق إنجاز فيلم وثائقي، يقدمه في بضع دقائق للطلبة، أو غير ذلك من التقنيات المعاصرة التي قد يكون فيها دعم لقضية من القضايا الكلامية القديمة أو المعاصرة.

2/- مستوى المنهج: مما يدل على أن "علم الكلام" يتصف بالجدة أصالة، أي: بالذات، تقسيم المدرسة الكلامية الأشعرية إلى طريقتين: طريقة المتقدمين، وطريقة المتأخرين. فهذا التقسيم المنهجي يعد في حد ذاته ملمحا من ملامح التجديد في "علم الكلام"، علاوة على طريقة ثالثة، لم ينتبه إليها الباحثون والمتخصصون، وهى الطريقة الشاملة للطريقتين المذكورتين، وهى المتمثلة في المحاولة الرائدة، التى أنجزها ابن عرفة الورغمى التونسى، وذلك من خلال كتابه "المختصر الشامل في أصول الدين"، الذي حققه الباحث المحقق التونسى نزار حمادي بعنوان "المختصر الكلامى". وهذا يعنى أن ابن عرفة الورغمي، أتى بمنهج جديد، شامل للمنهجين المتمثلين في الطريقتين المذكورتين، واللتين كانتا جديدتين في زمانهما.

3/- مستوى فهم المسائل وتوضيحها: مسائل "علم الكلام"، لا يكاد يضبطها قانون العد والحصر. فمسألة "الأحوال"، مثلا، التى ظهرت مع أبى هاشم الجبائى المعتزلى، تبناها بعده أبو بكر الباقلاني الأشعري، ثم اتسع نطاق استعمالها عند الأشاعرة، حتى صارت اختيارا كلاميا لجمهورهم، واستطاعوا بفضلها أن يفتحوا بها الكثير من المشاكل العقدية في زمانهم. ذلك، أن الصراع الذي كان حاضرا بين القائلين بنظرية الأحوال والنافين لها يظهر أنه من مظاهر التجديد في هذه المسألة، إذ إننا وجدنا المتأخرين منهم، بينوا المسألة، ودبروا فيها الخلاف، وبتعبير علماء أصول الفقه: حرروا فيها محل النزاع، فقالوا: إن الذين

رفضوا القول بالأحوال، ولم يقولوا بالصفات المعنوية، الملازمة لصفات المعاني، إنما رفضوها باعتبارها صفات زائدة عن الذات، وإلا فهي عندهم؛ من حيث الاعتبار الذهني؛ ثابتة، ولا يمكن إنكارها، لأننا عندما نقول مثلا: "الله تعالى موصوف بالعلم"، فإن هذا يستلزم ضرورة أنه سبحانه "عالم"، فتكون "العالمية" صفة زائدة عند القائلين بالأحوال، لكن عند النافين لها هي أمر اعتباري، أي أمر ثابت في ذهن المعتبر، لا في الخارج عنه، فيكون الخلاف لفظيا فقط، لأن النتيجة واحدة، وإن اختلفت طريقة الوصول إليها، وتباين مسلكهما في تفهيمها.

وإخال أن هذا المثال كاف في الدلالة على أن خصيصة التجديد لازمة لعلم الكلام، وأن من ملامح هذه الخصيصة تفهيم المسائل العقدية وتوضيحها.

-4/ مستوى القضايا المطروحة: عندما نرجع إلى تاريخ "علم الكلام"، سنلحظ أن هذا العلم، كان يزدهر عندما تظهر مجموعة من النحل أو الملل أو المذاهب الضالة، فينبري لها علماء الكلام بالردود والمناظرات، مما يعد ملمحا واضحا من ملامح مواكبتهم للقضايا العقدية والشبه التي تبثها تلك الفرق، ولا شك أن مواجهة القضايا التي يطرحونها، والشبه التي يبثونها، لا تخلوا من اعتماد على طرق قديمة يتم تجديدها، لتستوعب ما استجد من شبه، وتكون في مستوى التحدي والمواجهة، أو صناعة طرق عقلية جديدة لتحقيق المقصد الأكبر من "علم الكلام"، وهو "الدفاع عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، ودفع شبه المبطلين، والرد عليها". وهكذا، نرى أن خصيصة التجديد حاضرة بقوة في الطريقتين: طريقة إحياء الأدلة القديمة بما يجعلها قادرة على استيعاب القضايا الجديدة، وطريقة وضع أسس جديدة للاستدلال.

يمكن أن أقدم مثالا آخر، في تأكيد وتقرير أن التجديد من ملامح وخصوصيات "علم الكلام"، وأنه علم متجدد بطبيعته، وهو كونه ظل يقوم بدوره في الدفاع عن العقائد الإيمانية، وفي الرد على الشبه، إلى العصور المتأخرة. بل إلى زماننا هذا. فقد ظهرت طوائف دينية ونحل خطيرة في القرن التاسع عشر، كالقاديانية، والبهائية، والوهابية، وهي نحل تولى "علم الكلام" الرد على عقائدها وأفكارها في حياة مؤسسيها، ناهيك عن تصديه لموجات التنصير. وما زال هذا الدور قائما إلى الآن، من خلال مواجهة الحركات التكفيرية، المتفرعة عن الوهابية، كالقاعدية، والداعشية، والبوكوحرامية، وغيرها من الطوائف التكفيرية الضالة، التي انتشرت في زماننا هذا، والتي يستلزم خطابهم أنهم يمارسون "علم الكلام"، بشكل أو بآخر، لأنهم يدعون الدفاع عن عقائدهم، وإن كانوا يدعون القول بحرمته. وعليه، فمن الخطإ الاكتفاء بالمقاربة الأمنية فقط في مواجهتهم، على أهميتها القصوى، بل المقاربة الكلامية أجدى وأنفع، كما كانت دائما ذات جدوى في

مواجهة الملل والنحل، التي ظهرت في العالم الإسلامي قديما.

النتيجة التي نصل إليها، هي أن استعمال مصطلح "علم الكلام المعاصر" و"الخطاب الكلامي المعاصر" أجدى، لكونه أليق بمجال الاشتغال، وأدل على المقصود، ولما يلزم من هذا الاستعمال من كون التجديد خصيصة بارزة في الممارسة الكلامية التي يقدمها "علم الكلام"، وهو غير "الدرس الكلامي"، الذي يكتفي بتقديم وعرض المقولات الكلامية القديمة، أو يقتصر على تدريس قضايا ومسائل معلومة وانتهى النقاش فيها.

10- **أين تكمن، إذن، مواضع التجديد في "علم الكلام المعاصر" و"الخطاب الكلامي المعاصر"؟**

لا شك أن أهم مبحث يشمله التجديد في "علم الكلام"، أو "الممارسة الكلامية"، أو "الخطاب الكلامي"، هو "مبحث الطبيعيات". نعم، قد يوجد بعض القضايا في "مبحث الإلهيات"، أو "مبحث النبوات"، أو "مبحث السمعيات"، أو "مبحث الإمامة"، مع اختلاف في مسألة الإمامة: هل هي من مباحث علم الكلام أو ليست منها؟ لكنها - في الغالب - ترجع إلى "مبحث الطبيعيات"، لكونه دليلا يستدل به على "الإلهيات" التي هي مدلوله، وتصحيح النظر في "الإلهيات" يلزم منه تصحيح "النبوة" والأخبار الغيبية التي يأتي بها صاحب الرسالة. ذلك، أن التطور الباهر الذي حققته الفيزياء الحديثة، خاصة فيزياء الذرة (فيزياء الكوانتم)، يجب أن يجد طريقه إلى "طبيعيات المتكلم"، إذ لم يعد الحديث عن الجوهر والعرض كافيا في "الممارسة الكلامية"، ولا جدوي منه فيها، وإن كانت جدواه ما زالت حاصلة على مستويين آخرين، وهما: "درس الكلام" و"التأريخ لعلم الكلام".

11- **بناء على ما ذكرتم، هل يمكن للعالم المسلم، في زماننا هذا، أن يستفيد في ممارسته الكلامية من الدراسات العلمية المعاصرة؟**

الجدير بالتنبيه أن المتكلم عندما يكون في مستوى الاشتغال في "مبحث الطبيعيات"، فإن مذهبيته العقدية لا تكون ظاهرة الملمح، بل تظهر عندما يصل إلى "مبحث الإلهيات"، لأن "مبحث الطبيعيات" يشترك فيه الأشعري، والمعتزلي، والشيعي، والإباضي، والمجسم، إلخ، بل الأكثر من هذا، لا يمكن أن تتحدد فيه ديانة المشتغل فيه، والدليل على ذلك أن كثيرا من اليهود والنصارى، استدلوا على وجود الله تعالى، من خلال اشتغالهم في مجال الفيزياء، وهو الذي كان يسمى عند الأقدمين بـ"الطبيعيات"، ويمكن أن نمثل لذلك بالفلكي والفيزيائي الكبير والشهير جورج لوميتر، الذي اكتشف، في النصف الأول من القرن الماضي، نظرية الذرة الكونية الأولية، المعروفة بنظرية الانفجار العظيم (Big Bang)، وهي نظرية تؤكد أن الكون مخلوق، كما تؤكد صحة النظرية الكلامية

القديمة: نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ).

ونمثل لما قررناه بنموذج آخر، وهو قسيس اسمه يوسف يمين، ألف كتابا مهما في القرن الماضي، من خلال اشتغاله في فيزياء الذرة، وهو بعنوان "العلم يدعو إلى الإيمان"، أكد فيه اصطفاف الفيزياء إلى جانب المؤمنين في الإيمان بوجود خالق عظيم صنع هذا الكون ودبره. وكما أن فيزياء الذرة، أثبتت صحة النظرية الكلامية المذكورة، وبالمقابل أثبتت فساد النظرية الفلسفية، المتمثلة في "الصورة" و"المادة"، فإنها أثبتت أيضا فساد نظريات كلامية قال بها متكلمو المذهب الأشعري، الذي هو مذهب الأمة، الذي نعتز بالانتماء له، وننافح عنه، من قبيل "شيئية المعدوم"، التي أثبتت صحتها فيزياء الذرة، بالتجارب المخبرية، وهي نظرية كان يقول بها المعتزلة، وكان يبطلها جمهور الأشاعرة، لكن قال بها بعض الأشاعرة، كأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، والتي بسببها كان ابن زكري التلمساني يرميه بالاعتزال في مناظراته له. وعليه، فبعد ثبوت صحة "شيئية المعدوم" فيزيائيا، لم يعد من المعقول، ولا من المقبول، التشبث بما كان يقوله جمهور الأشاعرة، ولا يسعنا إلا قبول ما أثبتته التجارب الفيزيائية الحديثة، وإن خالف جمهور الأشاعرة، وإن وافق المعتزلة.

وقبل أن نغلق الجواب عن هذا السؤال، أشير إلى أن من أهم ما نستفيده من اشتراك المؤمنين بمختلف مذاهبهم وأديانهم في "مبحث الطبيعيات"، إمكانية أن يكون هذا المبحث أساسا نظريا لمقارنة الأديان، وللحوار بين معتنقيها.

12- إذا جاز، في نظركم، أن يستفيد "علم الكلام المعاصر" من الإنجاز العلمي الغربي المتطور جدا في الفيزياء عموما، وفيزياء الذرة خصوصا، فهل تجوز الاستفادة من الإنجازات الغربية في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية؟

يمكن أن نستفيد منها في مجالات أخرى غير "علم الكلام"، لأن الفلسفات والعلوم الإنسانية الغربية قامت في الغالب على أسس إلحادية، أو أسس دينية نصرانية أو يهودية، ووظيفة "علم الكلام"، ليس الدفاع عن العقائد الإيمانية ورد الشبه وحسب، بل أيضا بيان الحدود الفاصلة بين مذاهب الإسلاميين ومقالاتهم، وكذا بين الدين الإسلامي وسائر الأديان.

هذا، وقد تشبع كثير من الباحثين والمفكرين المسلمين بالفلسفات الغربية، وبالتطور الهائل، الذي حققته العلوم الإنسانية في الجامعات الغربية، وحاولوا توظيف ذلك في الممارسة الكلامية، ورفعوا، بناء على ذلك، شعار "تجديد علم الكلام"، أو "علم الكلام الجديد"، أو غير ذلك من المصطلحات المشابهة، والتي بينا صعوبة قبولها بين المصطلحات الرائجة في المعجم الكلامي. وأهم العلوم التي توسلوا بها، وجعلوها

مطيتهم في دعوى "تجديد علم الكلام": "الهيرمنيوطيقا"، وهم باحثون من السنة والشيعة، لكن بعضهم - للأسف الشديد - بدأ يستثمر هذا العلم في دعوته التجديدية، دون أن يتحصل لديه تكوين قوي في "علم الكلام"، فوقعوا في أخطاء معرفية ومنهجية. عندما نجد الأستاذ حسن حنفى، مثلا،

يفسر قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، بأن معناه: "إن الله يفكر كل يوم بفكر جديد"، فهذا لا يمكن أن يقبله مبتدئ في "علم الكلام"، بل من كان في هذا العلم من المحصلين أو المنتهين، وهو تأويل تسرب إلى طريقة تفكيره من الهيرمنيوطيقا التي يتبناها، ويتخذها منهجا مؤطرا لبحوثه وأفكاره، ولا شك أن مجال البحث عند كبار الهيرمنيوطيقيين الغربيين هو الكتاب المقدس، الذي يتعامل أهله مع الذات الإلهية تعاملهم مع الذوات البشرية، وهذا يقف دليلا على أن تطبيق الفلسفات الغربية والعلوم الإنسانية الغربية على ممارستنا الكلامية، لا يخلو من مخاطر ومزالق لا تحمد عقباها.

هناك مشاريع علمية أخرى تتعلق بـ"تجديد علم الكلام"، أنجزها باحثون مسلمون معاصرون مرموقون، ينتمون إلى المدرسة الشيعية خاصة، نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، المفكرين الإيرانيين الآتية أسماؤهم: محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، وعبد الكريم سروش، إلخ، وهم مفكرون حملوا لواء التجديد في "علم الكلام"، لكنهم أغرقوا هذا العلم في "الهيرمنيوطيقا"، حتى صارت الممارسة الكلامية الإسلامية باهتة في أعمالهم. إن الدعوى التجديدية التى رفعوها، كانت توجب عليهم أن يبقى "علم الكلام" في سطح بحوثهم ودراساتهم ومشاريعهم حضوره في مضامينها. والحال، أن هوسهم بالهيرمنيوطيقا، أبعدهم عن الممارسة الكلامية، من حيث إنهم ظنوا الاقتراب منها، وجعلوها غريبة عن مجال تداولها، مقلدين فيها غيرهم، من حيث ظنوا أنهم مجددون لها. وهذا موضوع آخر، لا يسعنا الكلام عليه بتفصيل في هذه العجالة، ولعلنا نخصص له معكم حوارا آخر مستقلا، نقدا وتقييما وتقويما، إن شاء الله تعالى.

أعلام ونصوص أشعرية

عقيدة الجورائي

تقديم وتحقيق: د. وسام رزوق
باحث في الفكر الأشعري - وزان

من الثابت أن الدرس العقدي الأشعري المغربي منذ ترسيمه مر بمراحل تطورية، همّت مضمونه ومنهجه، وقد برز في كل مرحلة من مراحله علماء أفذاذ، تبلورت من خلالهم الشخصية الكلامية للدرس الأشعري المغربي؛ فانطبع باختياراتهم المنهجية التقريرية، ورؤيتهم الموضوعية لأولويات البحث الكلامي، المتناغمة مع خصوصيات الواقع، وحاجات المغاربة.

ولعله من المؤكد أيضا أنه بقدر ما تزخر به المكتبة المغربية من تراث عقدي، وتحتفظ به الذاكرة الكلامية من نصوص بين منسي ومفقود، بقدر ما يجب أن تتوجه عناية الباحثين بهذا التراث دراسة وبحثا، وكشفا وتنقيرا، سيما بعد ظهور أعلاق ونفائس؛ كـ"**عقيدة أبي بكر المرادي**"، و"**المباحث العقلية**" لليفرني، و"**شرح عقيدة الرسالة**" للخفاف الإشبيلي التازي...

وفي هذا السياق يأتي تقديمنا لهذا النص العقدي اللطيف؛ تعريفا بصاحبه، وإبرازا لقضاياه، وتحقيقا لمتنه.

تقديم نلتمس من خلاله إماطة اللثام عن عالم كبير، طواه النسيان، وأيضا إعطاء تصور عن رؤيته للبحث الكلامي؛ وهي رؤية تفيدنا في تتبع واقع الدرس الكلامي في عصره؛ أي في القرن السابع الهجري.

فانتظمت مطالب البحث قبل تقديم نص العقيدة كالآتي:

المطلب الأول: التعريف بأبي عمران الجورائي: حاولت فيه الوصول إلى اسمه ونسبه وأصله، والوقوف على تلامذته، وإبراز علمه وبعض أوجه أثره فيمن بعده.

المطلب الثاني: عقيدة أبي عمران الجورائي: تاريخ تأليفها، عنوانها، مضمونها ومنهجها.

المطلب الثالث: وصف النسخ وبيان منهج التحقيق.

المطلب الأول: التعريف بأبي عمران الجورائي.

بعد استقراء العديد من نسخ هذه العقيدة، وجدناها في مطلعها تنسب إلى شيخ إمام عالم يكنى بأبي عمران، وعرف بالجورائي[1]، ولا تذكر اسمه أو نسبه.

وقد استقصيت عددا غير قليل من كتب الفهارس والتراجم لعلي أظفر له بترجمة؛ فلم أجد، وانتهيت إلى ما انتهى إليه محمد المنوني

حين قال: "وهذا لا توجد له ترجمة فيما رجعت إليه من المصادر القليلة"[2].

ولأجل قيمة هذه العقيدة، وعد البعض لها من عقائد العهد الموحدي[3]، استنادا إلى افتراض محمد المنوني الذي قال عن الجورائي: "وقد يكون هو والد أبي محمد يسكر بن موسى الجورائي الغفجومي... خطيب جامع القرويين بفاس، توفي سنة 598هـ"[4].

قلت: لأجل ذلك قمت بتوسيع دائرة البحث عن صاحب هذه العقيدة، لتشمل مصادر فقهية وعقدية، مخطوطة ومطبوعة؛ فأثمر ذلك نتائج رفعت بعضا من جوانب الجهالة بالمؤلف.

أ- اسم ونسب أبي عمران الجورائي:

ذكرنا أن محمد المنوني افترض أن أبا عمران هو والد أبي محمد يسكر بن موسى الجورائي الغفجومي، المتوفى سنة (598هـ)، ونبه على هذا الافتراض خالد زهري، لكنه استنتج منه أن أبا عمران الجورائي كان حيا عام (598هـ)[5]؛ وهو أمر يعوزه الدليل.

فهل يكون حقا أبو عمران الجورائي هو أبا عمران موسى الغفجومي؟

إن أول شيء أثارني عند طرح هذا السؤال هو أن أبا عمران الفاسي المتوفى سنة (430هـ) هو أيضا أبو عمران موسى الغفجومي، وهنا تذكرت جدلا قديما حول نسبة كتاب "النظائر" له[6]؛ فعزمت التحقيق في هذه النسبة، والبحث عمن يكون أفاد من "النظائر" مع نسبته إلى صاحبه نسبة دقيقة على أمل تأكيد افتراض محمد المنوني. فكان أن ظفرت بصيد ثمين في "**فتاوى عليش**"، ينسب فيه كتاب "النظائر" إلى أبي عمران الجورائي- مبحوثنا صاحب العقيدة-؛ قال عليش مقتبسا من "النظائر": "ونص على ذلك أبو عمران الجورائي في نظائره فقال: ومن طلقت عليه بعدم النفقة، ثم أثبت أنها أسقطتها عنه؛ فهو أحق بها وإن دخل بها الثاني، وذكر ذلك غيره ممن صنف في النظائر"[7].

ولما كانت نسبة "**النظائر**" إلى أبي عمران الفاسي مرتفعة؛ فإن هذا النص يبقى دليلا قويا على أن الجورائي- مبحوثنا- هو من ألفه، وبما أن النص المطبوع من "النظائر" والمحقق على نسخة مفتتحة ومختتمة بنسبته إلى أبي عمران عبيد بن محمد الفاسي الصنهاجي، فهل يكون هذا هو اسم ونسب وأصل أبي عمران الجورائي؟

مع الجهالة بعبيد بن محمد هذا؛ إذ لا تعرف له ترجمة أيضا، يكون الجواب عن السؤال عسيرا، غير أن ما استطعنا إثباته قطعا؛ هو الكنية: أبو عمران، والأصل الصنهاجي لصاحب النظائر.

أما الكنية؛ فكل من اطلعنا على اقتباسهم من "النظائر" ينسبه إلى أبي عمران.

وأما النسبة الصنهاجية فقد وجدنا غير واحد يذكرها عند إفادته من "النظائر"[8]، والحق أن العلماء كانوا بهذه النسبة يفرقون بينه وبين أبي عمران الفاسي (ت.430هـ)، فإذا ذُكر أبو عمران الصنهاجي يعنون به غيره؛ وهو أبو

عمران الجورائي، ولأجل عدم الانتباه إلى هذا الأمر استغرب عبد الهادي حميتو نسبة البرزلي أبا عمران الفاسي إلى صنهاجة قائلا: "وقد وجدت الإمام البرزلي في بعض المواضع من فتاويه يقول: وقال أبو عمران الصنهاجي القيرواني؛ فينسب أبا عمران إلى صنهاجة، وهذه نسبة غريبة"[9]، ثم استشعر التضارب في نصوص العلماء بين أن يكون أبو عمران الفاسي زناتيا وصنهاجيا في آن، فجعل المخلص الأخذ بما عليه الأغلب وهو النسبة الزناتية، في حين يتعلق الأمر بعلمين: أبو عمران الفاسي الزناتي (ت.430هـ)، ومبحوثنا أبو عمران الجورائي الصنهاجي.

وبالمحصلة فما أثبتناه من التسمية التي ذكرها ناسخ النسخة المحققة من كتاب "النظائر" هو أبو عمران الصنهاجي، ونرجح أن ما بينهما؛ وهو عبيد بن محمد الفاسي صحيح، وادعاء وهم الناسخ فيه يحتاج إلى دليل من باب أولى، فيكون صاحب العقيدة موضوع التحقيق هو: أبو عمران عبيد بن محمد الفاسي الصنهاجي.

أما قول محمد المنوني أن مبحوثنا هو موسى الجورائي والد محمد يسكر المتوفى سنة 598هـ؛ فمبني على افتراض فقط، ثم إذا ما اعتبرنا الوالد توفي بعد ابنه "يسكر" فيبعد أن يكون حيا سنة 656هـ؛ وهو وقت كان فيه أحد تلامذة مبحوثنا وهو موسى بن أبي علي الزناتي حدثا صغير السن[10].

ب- تلاميذ أبي عمران الجورائي:

لاشك أن مجالس إقراء الشيخ أبي عمران الجورائي كانت عامرة، وأنه تخرج به جم غفير من العلماء، ورغم أن ما أحصيناه منهم عدد قليل، إلا أنهم قامات شامخة في مختلف فنون العلم، الشيء الذي ينبئ بمكانة الجورائي العلمية، وأنه كان محج أعيان الطلبة النجباء؛ فمن هؤلاء:

1- **أبو عمران موسى بن أبي علي الأزموري الزناتي (ت.702هـ)**[11]: الفقيه الصالح المدرس المصنف، تتلمذ عليه أبو العباس بن البناء وغيره، ألف: "**حلل المقالة في شرح الرسالة**"، وشرح على "**المدونة**"، وآخر على "**مقامات الحريري**"، و"**الإحكام لمسائل الأحكام**"، و"**التنبيه بسواطع الأدلة على اختلاف مطالع الأدلة**"، و"**رسالة في المولد النبوي**" وغيرها كثير[12]، لذلك حق لمحمد المنوني أن يقول فيه: "ويعد أبو عمران الزناتي من مفاخر دكالة في عصره براعة في علوم الفقه والحديث واللسانيات، وتدريسا لهذه المواد"[13].

لم يصرح أحد ممن ترجم له - فيما اطلعنا عليه - بأخذه عن أبي عمران الجورائي، غير أننا عثرنا على ما يفيد ذلك في "**شرح عقيدة الرسالة**" لأبي بكر الخفاف الإشبيلي، قال: "ورأيت بعض المتأخرين من أهل فاس نقل عن شيخه أبي عمران الزناتي عن شيخه أبي عمران الجورائي رحمه الله"[14]، وتضمن هذا النقل تصريح الزناتي بذلك، قال: "قال شيخنا أبو عمران"[15].

2- **علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي، أبو الحسن الصُّغير (ت.719هـ)**[16]: الفقيه

المالكي المتمكن، أحد الأقطاب الذين دارت عليهم الفتوى في وقته، أخذ عن راشد بن أبي راشد الوليدي (ت.675هـ) وعليه اعتماده، وأخذ عنه أبو الحسن اليفرني الطنجي (ت.734هـ) وغيره، قيد عنه تلامذته تقاييد مفيدة؛ منها: "**تقييد على تهذيب المدونة للبرادعي**"، وآخر على "**الرسالة**"، و"**فتاوى**"، ذكر تلمذته على الجورائي كل من أحلنا على ترجمتهم له.

3- **أبو زيد عبد الرحمن بن عفان الجزولي (ت.741هـ)**[17]: الشيخ الفقيه الحافظ، شيخ "**الرسالة**" و"**المدونة**"، وأعلم الناس في وقته بمذهب مالك، أخذ عن أبي الفضل راشد (ت.675هـ)، وأبي زيد الرجراجي (ت.718هـ)، ومبحوثنا أبي عمران الجورائي وغيرهم، قيدت عنه ثلاثة تقاييد على "**الرسالة**"، توفي عن سن عالية؛ مائة وعشرين سنة.

ج- علم أبي عمران وأثره فيمن بعده:

لا شك أن مجلس إقراء أبي عمران الجورائي كان مقصد القاصي والداني، وأنه كان موئل الطلبة في المشكلات، وفنون العلم؛ من منقول ومعقول، يريك ذلك أنه تخرج به شيوخ العصر وأعلامه.

ويشهد أيضا على سعة علمه واطلاعه، وأثره فيمن بعده، أمور عدة؛ منها:

أ- تآليفه؛ نحو:

- كتاب "**النظائر**" في الفقه المالكي، وقد رجحنا اعتمادا على نص عليش في "**فتاويه**" أنه لأبي عمران الجورائي، وهذا الكتاب نفيس في بابه، يحتفل به المالكية، "فقد جمع من النظائر الفقهية الكثير... واشتمل على نكت أصولية مهمة قد لا توجد في كتب الأصول المختصة"[18]، ولعله أول كتاب مستقل للمالكية في النظائر الفقهية، وهو "على صغر جرمه ديوان جامع لعدد كبير من أمهات القواعد والضوابط الفقهية"[19].

وقد أفاد منه كثيرون[20] بما ينفي توجيه محققه بعدم الاعتماد عليه في الفتوى لأنه من الكتب مجهولة المؤلف[21].

- **عقيدته** موضوع التحقيق، والتي أظهرت رفض الجورائي للتقليد في الاعتقاد، ونزوعه إلى تقديم الأدلة العقلية على النقلية، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، وأيضا أبانت عن منهج عقلي في الاستدلال كشف أن الجورائي من المبرزين في علم الكلام، والحاملين لواءه في القرن السابع تدريسا وتأليفا.

وقد شرح عقيدة الجورائي هذه أبو محمد عبد الواحد بن يخلف المطغري، وسماه: "**شرح عقيدة الموحدين في معرفة الله جل جلاله**"[22].

ب- حضور أبي عمران الجورائي الصنهاجي في المدونات الفقهية المالكية، وقدمنا أنه قد يلتبس عند البعض مع أبي عمران الفاسي (ت.430هـ)، وممن أفاد من تآليفه: الشيخ زروق في "**شرح الرسالة**"، والزرقاني في "**شرح مختصر خليل**"، وابن ناجي في "**شرح الرسالة**"، والحطاب في "**مواهب الجليل**"، وأبو عمران الزناتي في

"شرح الرسالة"، والأنفاسي في "شرح الرسالة"[23]، وغيرهم.

المطلب الثاني: عقيدة أبي عمران الجورائي.

1- تاريخ العقيدة وعنوانها:

جعل خالد زهري عقيدة الجورائي من تآليف العصر الموحدي بناء على قول المنوني السابق؛ فتكون ألفت قبل 668هـ، غير أنه يمكن أن تكون من تآليف العصر المريني؛ أي بعد هذا التاريخ، لكن الذي نجزم به أنها من تآليف القرن السابع، ولم تجاوزه إلى القرن الثامن، قال أبو بكر الخفاف: "ورأيت بعض المتأخرين من أهل فاس نقل عن شيخه أبي عمران الزناتي، عن شيخه أبي عمران الجورائي - رحمه الله -"[24]؛ وكانت عادة الخفاف في كتبه جارية على العرف، أن يترحم على العلماء الذين قضوا.

أما عن عنوان العقيدة؛ فالظاهر أن الجورائي لم يضع لها عنوانا، فأصبحت تعرف بنسبتها إليه؛ أي "**عقيدة الجورائي**"، أو "**عقيدة أبي عمران الجورائي**"، ولم نجد غير عنوانات وصفية في آخر بعض نسخها؛ نحو: "**العقيدة المباركة**"، أو في أول بعض نسخها -والغالب أنها من كلام النساخ -؛ نحو: "**عقيدة جيدة في التوحيد تخرج قارئها من ظلمات التقليد**"، أو "**عقيدة جيدة في التوحيد تخرج طالبها - بل قارئها - من ظلمات التقليد**".

من أجل ذلك، وتمييزا لها، اخترنا تسميتها بنسبتها إلى صاحبها؛ أي: "**عقيدة أبي عمران الجورائي**".

2- المضامين والمنهج.

أ- مضامين العقيدة:

حافظ الجورائي في عقيدته على البناء المضموني العام للعقائد الأشعرية، فتكلم أولا على معرفة الله تعالى مبينا ما يجب له وما يستحيل في حقه، وما يجوز، ثم على النبوات مبينا جواز بعثة الأنبياء، وما يجب لهم وما يستحيل في حقهم وما يجوز، وما تثبت به نبوتهم، لينتقل إلى بيان دليل ثبوت القرآن وأوجه إعجازه، وفي كل ذلك يؤكد أن معرفة الله تعالى مصححة للعبادة؛ وهي أول واجب، ولما كانت عنده لا تحصل إلا بالنظر؛ فيمكننا القول إن أول واجب عند الجورائي هو النظر.

وبعد هذا يذكر الأقوال الخلافية في المقلد، ليرجح أن التقليد لا يجوز في العقائد، ويسوق أقوال العلماء لتأكيد ما ذهب إليه، وهو أمر غير معهود في المختصرات العقدية أن تذكر فيها الأقوال الخلافية؛ لأن فيها تفصيلا محله المطولات، وإن كان القول بوجوب النظر وذم التقليد سمة غالبة على الخطاب الكلامي الأشعري بعد الترسيم وعصرَ المؤلف، فيظهر أن الأمر مرتبط عند الجورائي برؤية كلامية عميقة ومؤسسة، يؤكد ذلك السمة العقلية الواضحة لمباحث العقيدة، وقصده تمكين قارئها من آليات الرد على المخالف، وأيضا تضمنها ردودا على المعتزلة -وإن لم يصرح بذكرهم-، فهم منه وقاية متلقي العقيدة من أي تسرب لآراء اعتزالية كالقول بالتحسين

والتقبيح العقليين، ووجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

هذا، وأجمل الجورائي الحديث عن السمعيات عندما أدخلها في قسم الخبر الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وعاد في نهاية العقيدة ليذكر بعض الصفات المعنوية وأدلتها، فاستدل بالإيجاد على كون الله تعالى قادرا، وبالإتقان على كونه عالما، وبالتخصيص على كونه مريدا، وبالتردد بين الأمر والنهي على كونه متكلما...

وجعل آخر كلامه إبطال القول بمعرفة الله تعالى بالحس أو بالسمع ليثبت أن الله لا يعرف إلا بالعقل خاصة.

ب- منهج الجورائي في عقيدته:

حاول الجورائي أن يجعل مختصره العقدي هذا جامعا بين القول ودليله، وهو وإن أعطى انطباعا في مستهل العقيدة أن أدلته نقلية وعقلية، إلا أن القارئ لها يدرك أنه ركبها تركيبا عقليا محضا بحيث جعل السمع يخدم الدلالة العقلية؛ فمثلا يرى الجورائي أن معرفة الله أولُ واجب على المكلف، مقدمةٌ على معرفة الرسول والكتاب والشرائع، ولا يجوز التقليد في ذلك -ولا في سائر العقائد- وهذه المعرفة لا يتوصل إليها بالسمع بل بالعقل خاصة، ثم يقدم أصولا عقلية للناظر للاستدلال على هذه المعرفة كقياس الغائب على الشاهد، وعندما يقدم الدليل النقلي يسوقه لخدمة هذا الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[25]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

وتوسل الجورائي في منهجه الاستدلالي أيضا بالسبر والتقسيم، والتلازم، مع عناية بالاصطلاح؛ فعرف المحال، ووحدانية الذات والصفات والأفعال، والقدم، والبقاء، والتقليد، والتواتر...

ومن الملاحظ في العقيدة اطراد عبارة: "فإن قيل لك... فقل:"، مما يوضح أن الجورائي لا يهدف فقط إلى تلقين مضامين العقيدة بأدلتها، وإنما أيضا تأهيل الطلبة للرد على اعتراضات المخالف.

ختاما ومن خلال مضمون العقيدة ومنهجها يظهر أن الجورائي كان من المبرزين والمقتدرين في علم الكلام، وأن الرؤية الكلامية عنده مطبوعة بتوجه عقلي، تستند فيه على الأدلة العقلية في معرفة الله تعالى، مع إيجاب النظر وذم التقليد، تهدف إلى تثبيت العقيدة الأشعرية بتمكين المتلقي من آليات الحجاج، على أمل تأهيله للمناظرة.

المطلب الثالث: وصف النسخ ورموز التحقيق.

أ- وصف النسخ:

- **النسخة الأولى**: نسخة المكتبة الوطنية بالرباط، تامة، قليلة السقط، ضمن مجموع برقم: 592 ق، من ص: (24/ ب) إلى ص: (25/ ب)؛ أي ثلاث صفحات، مكتوبة بخط مغربي مجوهر مشوب بالحمرة، مسطرتها: 30 سطرا، خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. وقد اعتمدناها أصلا في التحقيق؛ فرمزنا لها بـ: (الأصل).

- **النسخة الثانية**: نسخة مؤسسة علال الفاسي، تامة، ضمن مجموع برقم: 165، من ص: (212/ أ) إلى ص: (214/ أ)؛ أي خمس صفحات، خطها مغربي وسط محلى بالأحمر، مسطرتها: 21، قياس: 15/ 5أ20، خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. رمزنا لها بـ: (ع).

- **النسخة الثالثة**: نسخة المكتبة الوطنية بمدريد، تامة، ضمن مجموع برقم: 4931، من ص: (188/ ب) إلى ص: (189/ ب)؛ أي ثلاث صفحات، خطها مغربي يميل إلى المجوهر محلى بالأحمر، مسطرتها: 28، قياس: 18/ 28، بها تعقيبة مائلة، خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. رمزنا لها بـ: (ط)

- **النسخة الرابعة**: نسخة المكتبة الوطنية بباريس، منقوصة الآخر، ضمن مجموع برقم: 1270، من ص: (83/ أ) إلى ص: (86/ أ)؛ أي سبع صفحات، خطها مغربي، مسطرتها: 15، خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. رمزنا لها بـ: (ف).

- **النسخة الخامسة**: نسخة المكتبة الوطنية بباريس، وهذه بتر منها النصف الأخير، استأنسنا بها عند المقابلة في بعض المواضع، ورقمها: 7147. رمزنا لها بـ: (ر).

ب- رموز التحقيق:

المعقوفتان: ([...])؛ للإشارة إلى ما أضيف إلى المتن المحقق لملء سقط في الأصل، أو للإشارة إلى عبارة اختلف فيها الأصل مع إحدى نسخ المقابلة. وقد يكتبان بخط مضغوط لتمييزهما عن معقوفتين داخلهما.

المزهريتان: ﴿...﴾؛ للآيات القرآنية.

القوسان: (...)؛ للحديث النبوي.

علامتا التنصيص "..."؛ لتمييز اقتباسات الجورائي ونقوله.

نص "عقيدة أبي عمران الجورائي"

[بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وآله وصحبه وسلم؛

عقيدة جيدة في التوحيد، تخرج قارئها من ظلمات التقليد، للشيخ الفقيه أبي عمران الجورائي رضي الله عنه][26].

[الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد؛ خاتم النبيئين، وعلى آله وأصحابه الأكرمين][27].

بالمخلوقات يعرف الخالق، كما أن بالمصنوعات يعرف الصانع، والدليل على ذلك العقل والنقل.

فأما النقل؛ فقوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[28]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[29].

وأما العقل؛ فوجود الفعل من غير فاعل محال، ووجود الثوب من غير ناسج محال، وانقلاب التراب طينا مبلولا[30]-[31]، ثم لبنا مضروبا، ثم قصرا مشيدا من غير صانع محال، والمحال ما لا يتصور وجوده في العقل.

واجتمعت[32] العقلاء[33] على أن الشاهد يدل على الغائب، وقال بعض الشيوخ من أراد أن يعرف ربه فليعرف نفسه؛ فإن كل حالة من أحواله تدل على صفة من [صفات ربه][34]:

حدوث بقدم، وجهل بعلم، وعجز بقدرة، ونقص بكمال، [وفناء ببقاء][35]؛ وهذا الكلام[36] في إثبات الصانع، وهو الله سبحانه[37].

ومعرفة التوحيد على ثلاثة أقسام: [قسم فيما يجب لله[38] تعالى، وقسم فيما يستحيل عليه، وقسم فيما يجوز [في حقه][39]][40].

[فالقسم الذي يجب لله][41]: الوجود، والقدم، والبقاء، والوحدانية، والكمال، والقدرة، وأنه قائم بنفسه، وأنه مخالف لخلقه.

والذي يستحيل عليه: الحدوث، والعدم، والفناء، والشريك، والنقص، والعجز، والصاحبة، والولد والوالد... وما أشبه ذلك.

والذي يجوز [في حقه][42]: إيجاد الخلق بعد عدمهم، وعدمهم بعد وجودهم، ووجودهم بعد عدمهم، وانبعاث[43] الرسل، وخلق[44] الأفعال؛ فلا يجب عليه فعل، ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب؛ فالثواب[45] منه فضل، والعقاب[46] منه عدل، يخص من يشاء بما يشاء، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[47].

وأما معرفة الرسل؛ فعلى[48] ثلاثة أقسام: [قسم فيما يجب لهم، وقسم فيما يستحيل عليهم، وقسم فيما يجوز لهم][49].

فأما الذي يجب لهم: الصدق، وأداء الأمانة، والتبليغ، واتباع الحق في أقوالهم وأفعالهم.

والذي يستحيل عليهم: الكذب والخيانة، [وعدم التبليغ][50]، واتباع الباطل في[51] أقوالهم وأفعالهم.

والذي يجوز لهم[52]: ما يجوز لسائر[53] البشر؛ من الأكل والشراب، والنوم والبيع والشراء، والنكاح، والنسيان في غير ما أمروا بتبليغه[54]- ﷺ -.

وأما ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فعلى ثلاثة أقسام: أمر، ونهي، وخبر.

فالخبر على ثلاثة أقسام: قسم [عن[55] الدنيا وانقراضها، وقسم عن[56] الآخرة ودوامها، وقسم عن الرسل وأممها[57]][58].

فإن قيل لك: بماذا ثبت الثواب والعقاب؟ فتقول: بالطاعة والمعصية.

وبماذا ثبتت الطاعة والمعصية؟ فتقول: بالأمر والنهي.

وبماذا ثبت الأمر والنهي؟ / 1/ فتقول: بالسمع.

وبماذا ثبت السمع؟ فتقول: [من قبل الرسول][59].

وبماذا ثبت الرسول؟ فتقول: بالمعجزات.

[وتلك المعجزات لا تخلو إما [أن]][60] تكون خارقة للعادة، أو غير خارقة للعادة، [فإن لم تكن خارقة للعادة؛ فهي باطلة][61] ولم يبق إلا أن تكون خارقة للعادة، ثم لا يخلو أن تكون إما منه أو من غيره؛ فباطل أن تكون منه؛ إذ لو صح أن تكون منه، لصح وقوعها من أمثاله، فلم يبق إلا أن تكون من غيره، وذلك الغير لا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غيره؛ فباطل أن يكون من جنسه؛ إذ لو كان من جنسه لعجز كغيره، فلم يبق إلا أن تكون من غيره؛ وهو الله سبحانه][62].

فإن قيل لك: بماذا ثبت القرآن؟ فتقول: بالتواتر.

والتواتر خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، وقيل: [إنه][63] نقل خلف عن سلف.

[فإن قيل لك][64]: بماذا ثبت القرآن أنه[65] كلام الله؟ فتقول: بالإعجاز.

وإعجازه من[66] خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن الرسول الذي[67] تحدى به كان أميا، معلوم الحال في عدم اشتغاله[68] برواية القصص والأخبار، وقد أتى بعظائم الأمور وبمهمات[69] القصص؛ من آدم إلى زمانه[70].

والوجه[71] الثاني: أنه يزداد بكثرة تكراره[72] حلاوة في القلوب.

والوجه الثالث: أنه عجيب النظم، بديع التأليف.

والوجه الرابع: وهو الصحيح[73]، أن الفصحاء والبلغاء لم يقدروا على الإتيان بمثله في بلاغته وهيأة نظمه.

والوجه الخامس: أنه يخبر بالغيوب[74].

واجتمعت الأمة[75] على وجوب معرفة الله تعالى، وقال بعض الشيوخ: "معرفة الله سبحانه[76] أصل، وما سواها فرع، ومن المحال معرفة[77] الفرع مع عدم الأصل".

وقال أبو حامد الغزالي [رحمه الله تعالى][78]: "أول ما يجب عليك؛ معرفة المعبود، ثم تعبده. وكيف تعبد من لا تعرفه[79] بأسمائه وصفاته، وما يجب له، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه. وربما تعتقد في صفاته شيئا والعياذ بالله مما يخالف الحق، فتكون عبادتك هباء منثورا"[80].

وقد اختلف العلماء -رضوان الله عليهم- في إيمان المقلد على ثلاثة أقوال: فقيل: مؤمن. وقيل: كافر. وقيل بالوقف، [لا مؤمن ولا كافر][81]؛ وهذا إذا لم يرجع برجوع مقلّده، وأما إن[82] رجع برجوع مقلَّده؛ فلا خلاف في كفره.

والمقلِّد؛ هو الذي يقبل أقوال العلماء من غير[83] دليل، لا عقلي ولا سمعي[84]، والمشهور أنه[85] لا يجوز التقليد في علم أصول التوحيد؛ ولذلك[86] قال بعض الشيوخ: "من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده[87] [زل][88] به قدم الغرور، ووقع في مهواة من التلف؛ يريد أنه من ركن إلى التقليد، ولم يتأمل[89] في دلائل[90] التوحيد سقط عن سنن[91] النجاة، ووقع في أسر[92] الهلاك"[93].

وقال [بعض الشيوخ][94]: "لا تصح العبادات إلا بعد معرفة المعبود، ولا معرفة الرسول إلا بعد معرفة من أرسله، ولا معرفة الكتاب إلا بعد معرفة من أنزله، ولا معرفة الشرائع إلا بعد معرفة من شرعها"[95].

قال الإمام[96] أبو المعالي: "من اطمأن فكره إلى تشبيه[97] فهو مشبه؛ وهو مذهب الحشوية، ومن اطمأن فكره إلى عدم محض فهو معطل؛ وهو مذهب الدهرية، ومن اطمأن[98] إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مجسم؛ وهو مذهب القدرية، ومن اطمأن فكره إلى موجود، [واعترف بالعجز][99] عن إدراك حقيقته؛ فهو موحد"[100].

فالله سبحانه[101] واحد في ذاته، واحد في أفعاله، واحد في صفاته.

ووحدانية الذات: لا يتجزأ / 2/ ، ولا ينقسم، و[لا][102] يفتقر إلى محل.

ووحدانية الأفعال: [أن الأفعال كلها لله؛ ما كان منها[103] عن سبب أو عن غير سبب][104].

ووحدانية الصفات: أنه سبحانه لا يشاركه[105] أحد في صفاته إلا من جهة موافقة اللفظ؛ لأنه يقال له عالم، ويقال [في غيره][106] عالم، إلا أن علمه ليس كعلمنا؛ لأن علمه سبحانه محيط بالأشياء على[107] الجملة [والتفصيل، وعلمنا محيط بالأشياء على الجملة][108] دون التفصيل، وعلمنا محدث، وعلمه قديم كذاته.

ومعنى القدم في حقه تعالى؛ هو الذي ليس له بداية [مفتتحة فيتقدمه][109] العدم.

ومعنى الآخرية في حقه تعالى؛ هو الذي ليس له نهاية منقضية فيتعقبه الفناء.

[والدليل على أنه تعالى قادر؛[110] وجود الأشياء بعد عدمها.

والدليل على أنه تعالى عالم؛ إتقان الأشياء][111].

[والدليل على أنه تعالى مريد للكائنات؛ تخصيص الأشياء بأوقاتها وخصائص صفاتها][112].

والدليل على أنه تعالى متكلم؛ ترددنا بين أمره ونهيه، وكلامه ليس ككلامنا؛ لأن كلامه ليس له حرف ولا صوت، ويُسمع بكل[113] جارحة، ومن كل جهة، ولا يقطعه النفس.

والدليل على هذا كله؛ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[114].

فإن قيل لك: بماذا يتوصل إلى معرفة الباري سبحانه؟ فهل[115] بالحس أو السمع أو بالعقل؟

فتقول: بالعقل[116].

فإن الحس[117] على ثلاثة أقسام: متصل، ومنفصل، وما يجده الإنسان في نفسه.

فالمنفصل[118]: كل ما يجده[119] الإنسان بأذنه، أو[120] يراه بعينه.

والمتصل[121]: كل ما يدركه الإنسان بالذوق أو بالشم أو باللمس.

وما يجده الإنسان في نفسه؛ مثل الجوع والعطش والحرارة والبرودة.

وما يعتقده العقل على ثلاثة أقسام: [واجب، ومستحيل، وجائز][122].

والسمع على ثلاثة أقسام: الكتاب، والسنة، والإجماع.

فتقول: باطل أن يتوصل إلى معرفة الله تعالى بالسمع - على قول -؛ لأن السمع [نص][123] ثبت من قبل الرسول، والرسول لا يثبت إلا بعد [ثبوت المرسِل له][124]، والصحيح أنه لا يتوصل إلى معرفة الله تعالى إلا بالعقل [خاصة][125].

كملت بحمد الله تعالى وحسن [عونه][126]، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين[127].

***

الهوامش:

(1) وقد تتصحف هذه النسبة في نسخ قليلة إلى "الجوري"، أو "الجرئي".

(2) "قبس من عطاء المخطوط المغربي"، ج1/ 443.

(3) "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية"، ج1/ 189.

(4) "قبس من عطاء المخطوط المغربي"، ج1/ 443. وانظر ترجمة أبي محمد يسكر في "التشوف" لابن الزيات، ص. 337.

(5) "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية"، ج1/ 189-190.

(6) حقق كتاب "النظائر" منسوبا لأبي عمران الفاسي (ت.430هـ) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، تحت إشراف د. محمد الروكي، وطبع منسوبا لأبي عمران عبيد بن محمد الفاسي الصنهاجي بتحقيق: جلال علي الجهاني، وقد تبين أنه ليس لأبي عمران الفاسي (ت.430هـ) حافظ المذهب المالكي؛ وذلك لاعتبارات عدة منها: أن فيه ذكرا لمتأخرين عنه كأبي الوليد بن رشد المولود سنة 450هـ، وأبي عبد الله المازري المولود سنة 453هـ، وأن فيه ذكرا لأبي عمران نفسه. راجع بحثا في تحقيق هذه النسبة لرشيد المدور في "معلمة القواعد الفقهية"، ص. 250 وما بعدها، خلص فيه إلى أنه يحتمل أن يكون أبو عمران الفاسي بدأه وأكمله غيره، أو أنه لم يؤلف قصدا باعتباره كتابا، وإنما هو إقراء وإملاء للنظائر التي استخلصها أبو عمران من المدونة، غير أن نص عليش الذي نذكره بعد يدل أن "النظائر" كتاب مستقل لأبي عمران الجورائي، وأن الجورائي لم يكمل كتابا لأبي عمران الفاسي في النظائر؛ لأن اقتباس عليش المنسوب للجورائي موجود في كتاب "النظائر".

(7) "فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك" لعليش، ج1/ 323، وانظر النص في "النظائر" في الفقه المالكي، ص. 52.

(8) انظر مثلا: "فتاوى البرزلي"، ج2/ 221، و"الإحكام لمسائل الأحكام" لمجهول، ص. (190/ أ)، مخطوط الإسكوريال رقم: 1841.

(9) "أبو عمران الفاسي ومناقبه" ضمن أعمال ندوة: "أبو عمران الفاسي حافظ المذهب المالكي"، ص. 27، ولم يقل البرزلي: "أبو عمران الصنهاجي القيرواني" فيما أحال عليه عبد الهادي حميتو، وإنما قال: "أبو عمران الصنهاجي"، ولعل زيادة "القيرواني" سبق قلم من الشيخ.

(10) انظر "التنبيه بسواطع الأدلة على اختلاف الأدلة" للزناتي، ص. 10.

(11) راجع في ترجمته: "نيل الابتهاج"، ص. 604، و"الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"، ج7/ 299-300، و"درة الحجال" ج3/ 8.

(12) راجع مقدمة تحقيق: "التنبيه بسواطع الأدلة على اختلاف مطالع الأدلة"، ص. 13 وما بعدها.

(13) "دور أعلام من دكالة في ربط الصلات الثقافية بين المغرب وجهات من العالم الإسلامي" محمد المنوني، مجلة دعوة الحق العدد: 251، 1405هـ/ غشت 1985م.

(14) "شرح عقيدة الرسالة" ص. 83، مخطوط المكتبة الوطنية التونسية.

(15) نفسه، ص. 92.

(16) راجع ترجمته في "الإحاطة"، ج4/ 186، و"درة الحجال"، ج3/ 243-244، و"جذوة الاقتباس"، ج2/ 472، و"الديباج"، ج2/ 121.

(17) انظر: "نيل الابتهاج"، 244-245، و"جذوة الاقتباس"، ج1/ 401. و"درة الحجال"، ج3/ 79.

(18) راجع مقدمة "النظائر في الفقه المالكي"، ص. 8.

(19) "القواعد الكلية والضوابط الفقهية من خلال كتاب النظائر لأبي عمران الفاسي" لمحمد الروكي، ضمن أعمال ندوة: "أبو عمران الفاسي (ت.430هـ) حافظ المذهب المالكي"، ص. 295.

(20) راجع مثلا "نوازل البرزلي"، ج3/ 58 و128 و146، ج4/ 36، وج5/ 64. و"نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد" لأبي العباس البسيلي، ج2/ 158.

(21) "النظائر"، ص. 11.

(22) منه نسخة بمكتبة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، ونسخة بالخزانة العامة بتطوان برقم: 449.

(23) انظر في ذلك: "شرح الرسالة" لزروق، ج1/ 191، و"شرح الرسالة" لابن ناجي، ج2/ 479، و"مواهب الجليل" للحطاب، ج1/ 461، و"شرح عقيدة الرسالة" للخفاف الإشبيلي، ص. 83 و91.

(24) "شرح عقيدة الرسالة" لأبي بكر الخفاف، ص. 83.

(25) الذاريات: 21.

(26) (ع): "بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، عقيدة جيدة في التوحيد تخرج طالبها - بل قارئها - من ظلمات التقليد للشيخ أبي عمران الجورائي رحمه الله تعالى ورضي عنه، آمين.". (ط): "بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله تعالى وسلم على سيدنا ومولانا محمد، وآله وصحبه، قال الشيخ الفقيه الإمام أبو عمران الجورائي، رضي الله عنه ورحمه، ونفعنا به، آمين".

(27) (ط): "الحمد لله وحده كما هو أهله".

(28) الذاريات: 21.

(29) لم أجده في كتب الحديث، والصوفية يسوقونه في تآليفهم مساق الحديث، قال السخاوي نقلا عن أبي المظفر السمعاني: "...لا يعرف مرفوعا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي - يعني من قوله -، وكذا قال النووي: إنه ليس بثابت. وقيل في تأويله: من عرف ربه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء"، راجع: "المقاصد الحسنة"، ص. 657. وقال ابن تيمية: "وبعض الناس يروي هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم وليس هذا من كلام النبى صلى الله عليه وسلم ولا هو في شيء من كتب الحديث ولا يعرف له إسناد. ولكن يروى في بعض الكتب المتقدمة - إن صح -: "يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك"، وهذا الكلام سواء كان معناه صحيحا أو فاسدا لا يمكن الاحتجاج بلفظه؛ فإنه لم يثبت عن قائل معصوم"، انظر: "فتاوى ابن تيمية"، ج16/ 349.

(30) (ع): "فهولا"، وضع الناسخ فوقها: كذا.

(31) في (ع) زيادة: "محال".

(32) (ع): "واجتمع". (ط): وأجمعت.

(33) (ط): "العلماء".

(34) (ع): صفاته.

(35) ساقط من الأصل، مثبت من (ع)، (ط) و(ف).

(36) في (ط) زيادة: "كله".

(37) في (ع) زيادة: "وتعالى".

(38) (ع): "له".

(39) ساقط من (ع).

(40) في (ط): "ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه"

(41) (ع): "فالذي يجب لله". (ط): "فالذي يجب له".

(42) (ط): له.

(43) (ف): "وبلغة".

(44) في (ط) زيادة: "الأقوال".

(45) في (ط) و(ر): "فكل نعمة".

(46) في (ط) و(ر): "وكل نقمة".

(47) الأنبياء: 23.

(48) (ع) و(ط): "على".

(49) (ط): "ما يجب لهم، وما يستحيل عليهم، وما يجوز في حقهم".

(50) ساقط من الأصل و(ف)، مثبت من (ع) و(ط).

(51) في (ط) زيادة: "جميع".

(52) (ط): في "حقهم".

(53) (ط): "على سائر".

(54) (ع): "بإبلاغه".
(55) في (ع) و(ف): "على".
(56) في (ع) و(ف): "على".
(57) ساقط من (ع).
(58) في (ط): "يدل على الدنيا وانقراضها، وقسم على الآخرة ودوامها، وقسم على الرسل وأممهم".
(59) (ط): "بالرسل".
(60) مثبت من (ر).
(61) مثبت من (ر).
(62) ساقط من الأصل و(ع) و(ف)، أثبتناه من (ط) و(ر).
(63) ساقط من الأصل، مثبت من باقي النسخ.
(64) (ع): "فمن قال لك".
(65) (ع) زيادة: العظيم.
(66) (ع): عن.
(67) ساقط من (ع)، وفي (ط): "أن الذي".
(68) (ع): "الاشتغال".
(69) (ف): "مبهمات".
(70) (ط): "زمانه".
(71) ساقط من (ع)، وكذا في الثالث والرابع والخامس.
(72) (ط): "تلاوته".
(73) في (ط) زيادة: "في إعجازه"
(74) (ع) و(ف): "بالغيب".
(75) (ط): "الأئمة".
(76) (ع): "تعالى"، (ط): "تبارك وتعالى".
(77) (ط): "ثبوت".
(78) (ع): رضي الله عنه، ساقط من (ط)، (ف) زيادة: "ورضي الله عنه".
(79) (ع): "تعرف".
(80) "منهاج العابدين" للغزالي، ص. 45.
(81) (ع): "على إيمانه وكفره".
(82) (ط): "إذا".
(83) (ع): "بغير".
(84) (ط): "نقلي".
(85) ساقط من (ع).
(86) ساقط من (ع).
(87) (ط): "شواهد نفسه".
(88) في الأصل: "زال"، وفي (ط): "زلت"، والمثبت من (ع) و(ف).
(89) (ط): "يتصل".
(90) (ع) و(ف): "دليل".
(91) (ط): "ستر".
(92) (ع): "شر".
(93) راجع: "الرسالة القشيرية" ص. 25، والشيخ المذكور هو أبو محمد الجريري، وكلام القشيري يبدأ من قوله: "يريد أنه من ركن إلى التقليد...".
(94) (ع): "بعضهم".
(95) (ط): "أوجبها".
(96) ساقط من (ع).
(97) (ع): "نبيه"، وفي (ط) زيادة: "محض".
(98) في (ع) و(ف) زيادة: "فكره".؟؟؟
(99) (ط): "وعجز".
(100) راجع "العقيدة النظامية"، ص. 23.
(101) "لأن الله سبحانه".
(102) ساقط من الأصل، و(ع) و(ط)، مثبت من (ف).
(103) ساقط من (ع) و(ف).
(104) في (ط): "ليس لأحد إيجاد فعل".
(105) (ط): "يشبهه".
(106) (ع): "لغيره".
(107) (ع): "عن".
(108) ساقط من (ع).
(109) (ع): "فيفتتحه فيعدمه".
(110) في (ط) زيادة "على" ولا معنى لها فحذفناها.
(111) ساقط من الأصل و(ع)، مثبت من (ط).
(112) ساقط من (ع).
(113) (ع): "من غير".
(114) الشورى: 9.
(115) ساقط من (ع).

(116) في (ع) زيادة: "لا بالحس".

(117) (ع): "لأن الحس"، (ط): "والحس".

(118) (ع): "المتصل".

(119) (ط): "يسمعه".

(120) (ع): "و".

(121) (ع): "والمنفصل".

(122) (ط): "ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه".

(123) ساقط من الأصل، مثبت من (ع).

(124) (ط): "معرفة".

(125) سقطت من الأصل، أثبتناها من (ع) و(ط).

(126) ساقط من الأصل، مثبت من (ع).

(127) في (ع): "كملت العقيدة المباركة بحمد الله وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا أثيرا إلى يوم الدين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. (ط): "كملت العقيدة المباركة بحمد الله تعالى وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

❋❋❋

لائحة المصادر والمراجع:

- البرزلي أبو القاسم بن أحمد البلوي، "فتاوى البرزلي"، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 2002م.
- البسيلي أبو العباس، "نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد"، تحقيق: محمد الطبراني، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط: 1، 1429هـ/ 2008م.
- ابن تيمية، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبع مجمع الملك فهد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، طبعة: 1425هـ/ 2004م.
- التنبكتي أحمد بابا، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة، طرابلس، ط: 1398هـ/ 1989م.
- الجويني أبو المعالي، "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية"، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط: 1412هـ/ 1992م.
- الحطاب أبو عبد الله محمد، "مواهب الجليل لشرح مختصر خليل"، تحقيق: زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1416هـ/ 1995م.
- خالد زهري، "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية"، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء/ المملكة المغربية، ط: 1، 1438هـ/ 2017.
- الخفاف أبو بكر محمد بن أحمد، "شرح عقيدة الرسالة"، مخطوط المكتبة الوطنية التونسية.
- ابن الخطيب لسان الدين، "الإحاطة في أخبار غرناطة"، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 2، 1393هـ/ 1973م.
- رشيد بن محمد المدور، "معلمة القواعد الفقهية عند المالكية"، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط: 1، 1432هـ/ 2011م.

- زروق أبو العباس أحمد، "شرح الرسالة"، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1427هـ/ 2006م.
- الزناتي أبو عمران، "التنبيه بسواطع الأدلة على اختلاف مطالع الأدلة"، تحقيق: يونس بقيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1439هـ/ 2018م.
- الزيّات أبو يعقوب، "التشوف إلى رجال التصوف"، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط: 2، 1997م.
- العباس بن إبراهيم السملالي، "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط: 2، 1413هـ/ 1993م.
- أبو عمران الصنهاجي، "النظائر في الفقه المالكي"، تحقيق: جلال علي الجهاني، دار البشائر الإسلامية، ط: 2، 1431هـ/ 2010م.
- "أبو عمران الفاسي (ت.430هـ) حافظ المذهب المالكي"، بحوث الندوة العلمية التي نظمها مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط: 1، 1431هـ/ 2010م.
- الغزالي أبو حامد، "منهاج العابدين"، تحقيق: بوجمعة عبد القادر مكري، دار المنهاج، بيروت، ط: 1، 1427هـ/ 2006م.
- ابن فرحون، "الديباج المذهب"، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، بيروت، ط: 1، 1972م.
- ابن القاضي أبو العباس، "درة الحجال في أسماء الرجال"، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ط: 1، 1391هـ/ 1971م.
- ابن القاضي أبو العباس، "جذوة الاقتباس"، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ط: 1973م.
- القشيري أبو القاسم، "الرسالة القشيرية"، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، طبع مؤسسة دار الشعب، سنة: 1409هـ/ 1989م.
- محمد أحمد عليش، "فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك"، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- مجهول، "الإحكام لمسائل الأحكام" (منسوب خطأ لأبي عمران الفاسي)، مخطوط الإسكوريال رقم: 1841.
- محمد عبد الرحمن السخاوي، "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة"، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط: 1، 1405هـ/ 1985م.
- محمد المنوني، "قبس من عطاء المخطوط المغربي"، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1999م.

➢ محمد المنوني، "دور أعلام من دكالة في ربط الصلاة الثقافية بين المغرب وجهات من العالم الإسلامي"، مجلة دعوة الحق العدد: 251، 1405هـ/ غشت 1985م.

➢ ابن ناجي قاسم بن عيسى، "شرح الرسالة"، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1428هـ/ 2007م.

ذَرْوٌ مِنْ كلامٍ عن محقِّقٍ مغربيٍّ فَذٍّ
ابن شريفة (نحو 1930- 2018م)

د. محمد الطبراني
جامعة القاضي عياض - مراكش

وَمْضةٌ من ماض:

جلس الفتى بقاعة المخطوطات الأثرية بالخزانة العامة بالرباط، في يوم بارد من فصل الشتاء، وقد سلخَ من عمره إحدى وعشرين حجة، وهو يرددُ النظرَ، طوراً في مخطوطِ "شرح البيّاسِيّ على رسالةِ ابن حريق"، وآنًا كأنما يلتمسُ ببصره الشّاخِصِ طَيْفًا لا قَرارَ له، بَيْد أنه سَرْعان ما أخرجه على حين غرّة من هذأته السّادرةِ خيالُ رجلٍ وقُورٍ وَخَطَ الشّيْب فوديه يقْترب منه، وقد تدثّر بجلباب "حبّةٍ" صوفيّ أنيق، ولم يدْرِ إلاّ والرجلُ يسْأله عن الكتاب الذي بيْن يديْه، وعنْ علّة اخْتياره دون غيره، وعنْ أصْلِه ومشايخه، ولِمَ يهتمُّ بالأدب وهو يدْرُسُ علومَ الشرع، ويجيبُه الفتى عنْ كلِّ ذلك على اسْتحْياء وقدْ حَدَسَ أنّ للرّجل شأنا، فيقومُ بعْد جُلوس ليسْأله في ترفّقٍ عنْ شخْصه، ويعرِفُ الْفتى حينَ الجوابِ أنّه مجدودٌ بلُقْيا واحدٍ من بقية الأعلام وذخائرِ الأيام[1]، ويَطُولُ حبْلُ الكلام بعد ذلك ليكونَ مِنْ آخر ما يسْمعُ الفتى من الزّائرِ الْكبير: "لقدْ شاركتنا في الأدب والنّسَب[2] والشّيوخ[3]".

ولمْ يكُن الْفتى إلاّ أنا، ولمْ يكن السّائلُ إلا العلاّمة الأديب محمد بنشريفة -رحمه الله-.

❁❁

لستُ أجيء شيئا إدّاً إذا أنا نسبتُ لفقيد الأدب الأندلسي مدرسةً في التحقيق، لمْ يكثرْ رُوَادُها لعُسْر طِلابها واستعصاءِ وجهتها على كثير ممن ينميهم إلى حُرفة الأدب سببٌ وثيق أو رقيق. ويحتاجُ المقامُ إلى بسْط بيانٍ؛ وتأويلُه أن المعتزِينَ إلى التحقيق فريقان: فريقٌ كدَّ في خدمة النصوص، فأخّره الملالُ والكلالُ عن إحكامِ صنعةِ تركيبِ زوائدها وشرح سياقاتها، ودرسِها بما يخدمُ تأطيرَها في حركةِ تاريخ العلْمِ والعلماء، فجاءتْ مقدماتُهم غيرَ مساوقة لما بذلوا في المحاققةِ والتخريج. وعذرُ هؤلاء بيِّن لا شيةَ فيه، فغالبُهم يقول: كفيتُكَ بإخراج النص قِرني، فقل لغيري يكفيك قرنَه، وما دون هذا نافلةٌ إذا أجزأَ القيامُ بالمتن. وفريقٌ يجعلُ خدمةَ النص تاليةً لاستثمارِه، فيجعلُ وكْدَه استغلالَ معطياتِ النصّ واستقراءَ منطوقه ومفهومه، وغالبُ هؤلاءِ

مقصِّرٌ إذا عانَى التحقيق، غيرُ بالغٍ شأوَ الضَّلِيع.

ومدرسةُ الدكتور بنشريفة جامعةٌ بين الحسنيين، آخذةٌ بالطرفيْن، ونفَسُه في الدراساتِ المتفرِّدة لا ينسفلُ عن نَفَسِه في قراءة النصوص، وقدْ قرأتُ غالبَ ما حقّقَ، فخلُص لي بعضُ ملاحظاتٍ لستُ أدري أحالفني النُّجحُ فيها أم سلكتُ سبيلَ العِيِّ والغَيّ:

1- يقتصدُ في التعليق على النصِّ إلا في المواطن التي تتدارأُ فيها الاحتمالات، فيأْتي قولُه فصْلا يرفعُ اللبس.

2- يمتحُ المحقق من معرفةٍ ضافية بالأدب العربي، تسعفُه بردِّ الشاردِ إلى سربه، والغريبِ إلى صحبه وأخيه، وفصيلته التي تؤويه، والقارئُ الخبيرُ لمتن نَوْر الكمائم وسجع الحمائم، يستطيعُ أن يدركَ أنَّ وظيفةَ القراءة تجاوزتِ السقف المطلوب، لتتدخل في ترميم النصِّ وتقويمِ منآده، اعتماداً على تبحُّرٍ نادر في كلام العرب وأشعارها ونوادرها وغريب لغاتها وأمثالها.

3- كثير من تخريجات المحقق مما عوّل فيه على حافظته، فلم يكلِّفْ نفسه عناءَ الإحالة عليه، لعلمِه أن كثيرا من النصوص التي أخرجها للناس، عصيةٌ إلا على العالِمين الآخذينَ من الآدابِ بِقِدْحٍ مُعَلَّى. ووثَّق بالمقابِل ما لا يُعْرفُ إلّا على وجْه الاختصاص، وأشفَقَ عن حقٍّ أنْ يُغمطَ حقُّه في معرفةِ قدْر المكابدة فيه فقال: وقد قمنا بتخريج ما تشتمل عليه النصوص الشعريةُ والنثرية من آيات وأحاديث وأشعار وأمثال وغير ذلك، وهو عمل لا يعرف حقه ويقدر قدره إلا من عاناه[4].

4- ينضح قلَم الدكتور بمعارفَ في الأدب المغربي والأندلسي قلما اجتمعتْ في وقتنا لأحد، وهو في هذا ممن يصدق عليه أنه يَعرفُ هذين كما يعرفُ أبناءَه؛ أسْعفه بذلك حافظةٌ واعية، وبديهةٌ حاضرة، وذكاء نافذ، وإدمانٌ على الاطلاع، وضنانةٌ بوقته أن يزجَى إلى مَضْيَعَة، واختصاصٌ باذخٌ بتحصيلِ نوادر المطبوعاتِ وأعلاق المخطوطات في الأدبَيْن، مما لم يتأتَّ اجتماعُه لا للأفرادِ ولا المجامع.

5- لمْ يُخْل العلامةُ نفسَه من عهْدة شكل النصوص التي يحققها، على ما في ذلك من عُسْرٍ ونصب، وأفصح هو عن هذا فقال: وقد بذلنا جهدنا في جمع الآثار من مصادر مطبوعة ومخطوطة وهي أكثرها، وقمنا بضبط النصوص الشعرية والنثرية وشكلها بالشكل التام كما صنعنا في نصوص سابقة، وقد أصبح شكل النصوص - على ما يقتضيه من جهد، ضرورة في هذا الوقت الذي ضعفت فيه الصلة بالتراث العربي القديم، وإن كنا في صنيعنا هذا إنما نسير على سنن علمائنا الأقدمين.

6- استقامَ للمحتفى به أن يكتب بأسلوبٍ صيِّن رصين مؤَدٍّ، وهو أمرٌ ليس هيِّنا بالمرّة، لأنَّ محفوظَ الرجُلِ وكثرة مقروءاته والتزامَه للنصوص القديمةِ، وصحبتَه لكبار مترسِّلي الغرب الإسلامي على وجه الخصوص، كان يفرضُ أن لا يتخلّص نثرُه من بعضِ عُسْرٍ، ولكنه جنحَ بقلمه إلى البيانِ المتخفف من

أعباء الصنعةِ وأثقالِ التكلف، وذلك يحتاجُ إلى رياضةٍ وسياسةٍ.

7- تواضعُهُ العلمي الجمُّ، البادي في قصْدِ خُطَبِـه، وحَزِّهـا للمفاصـل، دون تهويـل أو صياح، مع مـا في تلـك الأعمـال مـن الجِـدَّة والإبداع، فلمْ تَـزِدْ -إن أردتَ المثالَ- خطبةُ كتابِه ابنِ رشيق المرسي على اثني عشر سطرا (12).

8- لا يكتفي الدكتور بنشريفة بتتبع نـوادر النصـوص في فهارس الخـزائن فحسـب، بـل يطلبهـا في حوانيـت الـوراقين ومقتنيـات الخـواص وخـروم الخـزائن وتعليقـات المستشـرقين، وإنـه ليقتفـي الإشارات التـي تحتجنهـا بعـض الـرحلات والفهـارس والكنانيش، للعثور على بعض النفائس، ومـا رحلاتـه في سـوس، واتصـاله بـبعض الأسـر السوسية مـثلا، إلا صـدىً لمـا ذكـر العلامـة محمـد المختـار السوسي مـن مخطوطـات في تضاعيف بعض كتبه ككتاب خلال جزولة.

9- إحسـانُه غايـةً اسـتفراغَ واسـتغلالَ مَجـاميع أدبيّـة مخطوطـة ومطبوعـة تـردّدتْ باطّراد في لـوائح مصادرِه غالبـاً، وسكتَ عـنْ تسميتها أحيانـاً؛ لا جَـرَم، فقـد حوتْ عُظْمَ الاخْتيارات الأدبية العالية في عصر الموحّدين، ولـك أنْ تـقـفَ علـى الْعَطَـاء الْجَزِيـل للْبلويّ - نقـل عنـه 35 مـرة في «أديب الأنـدلس»، وبعْـضُ النقـول في صـفحات[5] -، أو زاد المسـافر لأبـي بحـر التجيبـي، أو مجمـوعِ ريّ الأوام للزَّجّـالي القرطبـي، أو كنْـز الكتّـاب للبونسـي، أو مجمـوع الخزانـة الحسـنية رقـم 4958... لتكْشف مقْدَارَ ما أسعفته به في كتابة سير أصحابه الـذين أرّخ لهـم، ولـوْ خلت كفُّه منها لعيي عن الوفاء بما اختطّه وأنْجزه، وهـذا نمـطٌ عـالٍ في الإفـادةِ مـن المصـادر وتطْويعِ موادِّها لخدْمة البحْث في أدب الأندلسيين.

10- كثيـراً مـا وقفـتُ علـى مصـادر أدبيـة أندلسـية، يحيـلُ عليهـا الـدّكتور مخطوطـةً حِجَجًا بعد طبْعها واشْتهارِ ذلك، وفيه إيماءٌ لا يخْفـى علـى العالِـمين، أنّ الْفقيـد لـم يكـنْ ليرْتضيَ صَنائعَ محقّقيها، فكان أهْونَ عليه أنْ يكابدَ الاتصال بالمخطوط، بدَلاً مـنْ تحْقيقه الذي لا يُسِيغُه؛ وفيه أيضـاً دلالةٌ على شدّته في النّقْد، وعدم محاباته في العلْم.

فتلك عَشَرَةٌ كاملة.

❋❋

ومن شأن النصوص المحققة أن تأتي بحكم الإلْفِ والعادة تاليةً لتركيب وصياغةِ الترجمة ومستلزماتها، ولوْ تحُريتِ الدقةُ لكانت مقدَّمة، إذِ الاستمدادُ في الترجمة وما ينحو نحوَهـا إنمـا يكـون مـن النصوص، مـن خـلال اقتنـاصِ مناسـباتها ومعرفـةِ المخـاطَبين بهـا أو الممـدوحينَ بهـا، وقـد تُسـعفُ بـذكر خـلاّن المؤلف وأعدائِه وبعضِ عشيرته وأسرتِه، ومـا يحتفُّ مِن أحوالـه في اللهـو والجد، والسعي والبطالـة، والْجِـدَةِ والإمـلاق[6]؛ وإن شـئتَ التمثيـل، فـإن هجْـوَ ابـن مُغـاور لبنـي ينـق والقاضي ابـن بيبش، مكّنـا صـاحبنا مـن إدارة الكلام حـول العلاقـات بين الأُسَرِ في شـاطبة، وتخلَّص منه أيضا إلى الاستطراد في الحديث

عن قضاة الحقبة وبعض ما قيل من أشعار تنتقدهم وتستعدي الولاة عليهم[7].

ولهذه العلةِ التي مثّلنا لمظهرها، ترتبط صناعةُ الترجمة عند الدكتور بنشريفة بالنصوص المحققة، فيساوقُ بالتَّبَع جِرْمُ الترجمة وقيمتُها طَرْداً وعكساً قدْرَ النصوص المحققة، وتصديقُ ذلك أن المادةَ أسعفتْ في أبي بحر وابن مغاور فجاءتْ سيرتُهما غنيةً مكتنزة، وقلَّتِ المادةُ في ابن لُبَّال وابن رزين، فجاءت الترجمة وَسَطاً، وقد أدركَ محققنا الكبير ذلك، فنبَّه في بعض كتبه إلى أن ظهور نصوص جديدة، يجعل كتابةَ السيرة مستأنفاً قابلا للزيادة والإثراء، فقال: «وكما قلت في تقديم عمل مشابه سابق، فإني أعتبر ما قمت به هنا صياغة أولى لسيرة ابن حريق، ومعنى هذا أنها قابلة لصياغة ثانية وأكثر»[8].

لكنَّ هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى الاغترار بمقالةِ الشيخ، فتهوينُه هنا من شأن إمكان إعادة الصياغةِ لا يشملُ عامةَ الباحثين، وإنما هو مقصور عليه وعلى من يمكنُ أن يسير في ركابه - وقليل ما هم -؛ لأن حقل التراجم الذي وطَّأه الدكتور، حقل ضيقٌ يلزمه الخفاء والخبْء، ولذلك قال في سيرة التجيبي: ويمثل هذا العمل حلقة من حلقات سلسلة أعلام أقوم بكشف الخفي من سيرهم، ونشر الخبيء من آثارهم.

وأما حوك الترجمةِ عنده فأمر آخر، ذلك أنه يرسم دائرةً يجعل مركزَها المترجم له، وفي شعاعها يهتمُّ بأصل المؤلف وآبائه وما عرف من قعدده، ومدينته ومدارج صباه وشبابه، ويحدد بحسب ما تأدى إليه من جمع الفوائد والقرائن خطَّ سيره في الزمان والمكان، ومَن صحِبَهم وأين وكيف كان ذلك، وما رَوى وعلى من أخذ وما أخذ، وهل كانت له وظائفُ أو خططُ تربطه بالسياسة أو تجعل له قُرْبَى إلى أولي الأمر، وهل كان مجدوداً فيما تولى أم طاردتْه الدسائس، وهل رحل أم أقام، وهل تزوج أم كان صَرُورة، وهل ألف أو أسمع... وهكذا دواليك، فإذا استقامت له الإجابةُ عن أسئلته الكثيرة المضمرة، نَسَجَ بين إجاباتها وشائجَ يخلُص منها إلى نتائجَ لم تكنْ لتقع على بالِ أحد.

ومن شأن الروادِ أن يتنكبوا عن السبل المطروقة، والمواردِ المنزوفة، ولذلك اختارَ صاحبنا أن يختص بالبحث في سِيَرِ أعلامٍ نالَهُمْ إغماضٌ غير هيِّن، كأبي المطرف ابن عميرة الشقري، والبسطي والحُكَيِّم والكفيف الزرهوني والكانِمِي وأبي مروان الباجي والساحلي وغيرهم[9]... فهل كانَ لهؤلاء أن ينفضوا عنهم نقعَ السنين، وأن يُنشروا بعد مَوَات، لولا أن كلِف د. بنشريفة بسير المجاهيل والنكرات الذين غمط التاريخ ذكرهم وطوَّحَ به بعيدا، لأسباب بعضها حَرِيٌّ بالنشر، وعُظْمُها خليقٌ بالطي والسَّتْر. وهل كان لهم أن يحظَواْ بأسفار تعرِّفُ بهم، وأَمْثَلُهُم طريقةً وأكثرهم جَدّا لا تزيدُ ترجمته في الصلات الأندلسية أو ذيولها على فقرة أو فقرتين؟ الجوابُ بالنفي طبعا.

وغانٍ عن البيان أن يقال: إنه لم يعدْ بمستطاع أحد التأريخُ لعوالم الحضارة

الأندلسية دون التعريجِ على كتبه، أمَّا دارسو عصر الموحدين فلا محيص لهم البتة عنها وقد عَلِمَ وبلديُّنا هذا من نفسه، وتحقق أنه من أعلم الناس طُرّاً بالموحِّدِين وفلسفتهم ونُظُمِهِم وأدبهم، فقال عن النصوص التي حققها، إنها تقدم مادة كانت مجهولة لا شك في فائدتها العلمية وقيمتها الأدبية والتاريخية، وهي مما لا بد منه لدراسي عصر الموحدين، ولعل هؤلاء أو بعضَهم لم يقفوا بعدُ على ما فيها من عناصر جديدة تتعلق بهذا العصر الذي هو من أزهى عصور المغرب، وسيرى قارئ سيرة أبي بحر التجيبي والسير التي أنجزنا قبلها أنها نوافذ مفتوحة على آفاق من هذا العصر الفسيح[10]. بل إنه ليفصحُ إفصاحا عن أنه الأخْبَرُ بهذا الشأن، فقال عند حديثه عن أرجوزة ابن سيدة الضرير: «ما اسمك يا أخا العرب": "ولا يستطيع فهمَ هذه الاستطراداتِ والحكمَ عليها إلا العارفُ بأخبار هذا العصر، والدارسُ لآثار رجاله»[11].

إن الحذق بالتاريخ وملء فراغات الحوادث والتكهن بمجرياتها والربط المحكم بين قرائنها يحتاجُ إلى إبداعٍ فوق حاجتِه إلى عِلْم وكدّ، وقد أوتي الفقيدُ خصِّيصةَ تطويعِ المعرفة التاريخية لخدمة الأدب، وأحسَنَ ما شَاءَ في المزج بينهما لحدٍّ يعسُرُ عليك أن تتبين أمعرفتُه بالأدبِ سابقةٌ على معرفته بالتاريخ أم العكس، وهو لذلك قنِصٌ لدقائق الأخبار، فهي تسعفُه بإيجاد علائق قلَّما يتفطن إليها أحد.

ويغلب على د. بنشريفة أحيانًا الجنوحُ إلى التأريخ في جنب ميله إلى الأدب، وذلك بادٍ في تحقيقه وتهذيبه لرحلة المدجَّن الحاج عبد الله بن الصباح، بلْ إن صاحبَها ليسميها في أحيان شتى تاريخا[12]؛ ناهيك عن أنها بمقاييس أهل الأدب نازلةٌ عن معايير الإجادة، وهي إلى الأزليات العامية أقربُ كما لاحظ المحقق أيضا، ولكنَّ ما تحتجنه من إفادات موضوعية في التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع والأنماط الأسلوبية للغة أهل الأندلس في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، شجعته على إخراجها[13]؛ على أن تحقيقه لديوان ابن فركون لوحده واستثمارَه لمعطيات قصائده، مفصِحٌ عن هذا الاهتبال بالتاريخ، وهو ما مكَّنه من تصحيح أخطاء كثيرة وقعتْ فيها المدونات المسيحية عند التأريخ للحقبة الوسطى في تاريخ مملكة غرناطة النصرية، كتصحيحِهِ للخطأ الواقع في خَلَفِ يُوسف الثالث[14].

وإلى هنا سنقف وقفات يسيرة مع بعض كتب العلامة، وأولها:

كتاب الذيل والتكملة:

بدا للدكتور أن يدلُف إلى سبيلٍ لم يزاحمه أحد فيه، فاختص بتحقيق نوادر المكتبة الأندلسية والتأريخ لرجالاتها الأقل حظوة في التناول العلمي، فعكف صحبة العلامة إحسان عباس على إخراج أسفارِ الذيل والتكملة، لبلَدِيِّنا ابنِ عبد الملك، وتمرَّسَ بتراجم الذيل والتكملة، حتى عُدَّ محتسِبَ تلك الجهة، لا يرِدُ عليها أحد أو يخرج عنها إلا وله به خُبْرٌ أو

إحاطة، وأفضى به ذلك إلى أن صارتْ أعلامُ الأندلس وبقاعها وأرباضها وكُوَرُها وآثارُها الدّاثرة والباقية معلومةً لديه، يستطيع أن يعرفها ويجدَ بينها صلات وروابط، لفرْط ما عَرَضَها على عقله، وألِفَتْها عينُه، ولربما وقَعَ إليه من أخبار أعلام الأندلس وآثارهم ما يَعْرِفُ نفاسته لأول وهلة، دونما حاجةٍ إلى التلبث أو التريث، وذلك منشؤُ عُلوِّ اختياره، وجليِّ اقتدارِه، وتلكَ صنعةٌ لا تُسْلِسُ قيادَها إلا لمن أدمن النظر، وواصَلَ السهر، وأيَّدتْه العناية، وكان بفضْل الله من السابقين.

وأدرك كلَّ ذلك الدكتور إحسان عباس، فأبان عنه بقوله ناصيةَ تحقيق بقية السفر الرابع من «الذيل»: ولم أكن لأستطيع تذليلَ جانب كبير من العقبات، لولا عونُ أخ آخرَ هو العالِم المغربي الشاب صديقي الحميم الأستاذ محمد بنشريفة، فقد عرضت عليه أن نتقاسم هذا العبء، فرحب بالأمر مخلصا ومنحه من تفكيره ووقته وجهده ما يستحق من ذلك كله[15]؛ وناهيك بها شهادةً تنضَح صدقا وإنصافا من عالم أطبقَ الجمَّاءُ الغفيرُ أنه منقطع القرين.

في مدرسة ابن عبد الملك، سيتخرجُ الشابُّ محمد، وقد ومضتْ نقداتُ المراكشي في ذهنه، وأفادَه دقةً في الوصف، وطولَ نَفَسٍ في التتبع، وحسّاً رفيعاً بنقد الأخبار على طريقةِ المحدثين الوعاة. ونَثَرَ له هذا العملُ كنانَةَ مؤرخ قدير، فطوى له سنين عددا، وأطْرَفَه بخارطةِ الحركة العلمية في الأندلس إلى عهده. وإخالُ أنَّ د. بنشريفة قد أدرك أنه أمامَ عمل ضخم فذ، تضيق مقدمةٌ موجزةٌ عن توفيتِه حقَّه، فأخلى الكتاب منها رأسا، وهجَم على النصِّ، والتركُ فعلٌ عند نبهاء الأصوليين، بلْ هو عينُ التدبيرِ عند أرباب الأحوال الخلّص.

على أنَّ صاحبَنا سيعودُ وقد وخَطَ الشيبُ فُودَيْه إلى ابن عبد الملك، فينهضُ بفرض التعيين في الترجمة له، ويكتُبُ عنه 150 صفحةً هي أنموذَجٌ في تركيب الترجمة، ناهيك عن كونها شاهدةً بأن لكل عصر مراكشيَّه الناقد، ومؤرخَه النافذ.

ولم يرِمِ المحققُ الكبيرُ عن الشخوص ببصره إلى مَطْلَعِ صاحب الذيل، فمنّى نفسَه ونحنُ نُكاتفُه أن يُعْثَرَ على بقية الأسفار، مع أنه عاد إلى ما طُبِعَ منها فنسَقَه في نفَس واحد، وزادَ وصوَّب ووضَّح واستدرك، ورأى الناسُ حلةً للكتاب جديدة، حمدوا معها التشوف، واستسهلوا الترقب[16].

وقد خرج بلديُّنا الصقلي الحسينيُّ[17] شابّاً من جبَّة الفقهاء، وربأ بنفسه أن يزج بها في معَاطِنِ متأدِّبَةِ وقته، واقتحم بجرأةٍ علمية في ستينيات القرن الماضي حِمىً كان يُظَنُّ منافاتُه للبحث العلمي الرصين، والتزامُه لعامّة الناس، فخرَجَ به عنْ مضايِقِه، وأظهر أن للأدب الشعبيِّ حظّاً من الجمال والفنّ والعلم -وكان قسيمَه في هذه الخطوة الجريئة، العلامةُ سيدي محمد الفاسي وأستاذُنا الكبير فضيلة العلامة الموسوعي أ.د. عباس الجرّاري - أمتع الله ببقائه -.

ولنا أن نقول: إنه لا يختلفُ إخْذُ الدكتور بنشريفة، عند اشتغاله بالثقافة العالمة عن

حَوْكِه حين اشتغاله بالثقافة الشعبية، فيصافُّ جهدُه في تلك، دَأْبَه في هذه.

وقد خدمَ التحقيقَ في هذا المضمار بعملين، أخرج في أولهما عن مخطوط فريد متضرر ثاو بخزانة ابن يوسف، مَلْعبَةَ الكفيف الزرهوني، وهي قصيدة ملحونةٌ كانت من محفوظِ ابن خلدون، ذكر فيها الشاعرُ حركة أبي الحسن المريني رحمه الله إلى القيروان، وانهزامَه بذلك المكان[18]، فتُمثل بهذا الاعتبار نصا شعبيّا ملحميا ومغربيا، يقول في طالعته:

سبْحانْ مالْكْ خْواطرْ الأُمْرا

ونْواصيها كلّْ حينْ وزْمانْ

بم إنْ طَعْناهْ عطْفْهُمْ لِينا نَصْرا

ما وإن عْصيناهْ عاقبْ بكُلّْ هْوانْ[19]

وظَفِرَ المحقق بقصيدة مخطوطة في التنجيم لصاحب الْمَلْعَبَة أيضا، فضمَّنَها الكتاب، ثم وَشّاه بملاحق ونصوص تفيد في وضع النصّ الأساس في إطاره التاريخي عبر التركيز على أبي الحسن المريني وحركته الشهيرة، وقد استأنفَ صاحبنا صلتَه بالْكَفيف بعد سنين عَدَداً، حين نشر له آخرَ الجزء الرابع من موسوعته في تاريخ الأمثال زَجَل «طوق الحمامة»، بعْد أن عثر عليه ضمن مجموع بالمكتبة الوطنية بمدريد، وهو جفرٌ غيْرُ تامّ ينتهي بقول الزرهوني:

لانّ الشّمْسْ قالوا في مَبْدَاها

إلى وقْعتْ منْ بحْر سْمَاها

تسْلبها الملايكة مَنْ ضْياها

.......................[20]

وأما ثاني العملين فهو:

أمثال العوامِّ في الأندلس:

وهو كتابٌ منتزع من مجموعِ ريّ الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام لأبي يحيى عبيد الله بن أحمد الزَّجَّالي القرطبي (ت.694هـ)، وهو مجموعٌ سيفيد منه الفقيد أبلغ الاستفادة، وقَلَّمَا خَلا مَسْرَدُ مصادرِ أيٍّ من كتبه من ذكره.

وأيا ما يكون، فعلى خلاف ما درج عليه محققو الأمثال من الاكتفاء بالعزو إلى المدونات السابقة دون اقتناصٍ لسياقات الأمثال وضمائمها وأسباب ورودها، وكشفِ اللثام عن قِيمَها الحضارية والاجتماعية، أبان د. بنشريفة عن نطاسيةٍ فذة، في غوْصِه العميق لإدراك الدَّلالات، وتنقيبِه الدؤوب عن المعنى القاصد، المبَايِنِ البتّةَ لما يَرِدُ على الأفهام بادي الرأي، واستعان على كل ذلك بالعوْد المطّرد إلى غَمِيسِ المخطوطات ونادِرِهَا بلْهَ ما طبع منها، ولربما قادَتْه محاقّتُه إلى أن يتعقب المثلَ في تطوّره وانْتقاله إلى بيْئات مختلفة، كما في تعليقه على قول عوامِّ الأندلس: «جَلْد انْ حَيّ ما تعْمَلْ منُّ هْرَاكْسْ»[21].

أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة:

وعنَّ له أن يضارعَ المشارقةَ في المعرفةِ بأدبهم - ولهو عندي من أعلم الناس به - فجمع في قِرْن بين شاعِرَي العربية الأكبرَيْن، أبي الطيب وأبي تمام، وتَقَمّصَ دور القائفِ في

تتبُّع أثرِهما على أدب المغاربة وعنايةِ هؤلاء بهما، فخرج على الناس بكتابٍ زاد فيه على ما قلنا، تحقيقَ «روْضة الأديب في التّفْضيل بين المتنبي وحبيب»، لابن لُبّال الشّريشي، وأرْدفه بمختارات من «ترْتيب ديوان المتنبي على الأبجدية المغربية»، من صَنْعة عبد العزيز الفشْتالي الشاعرِ الْخِنْذيذ، بأمْرٍ من مخْدومه المنْصور الذهبيّ، وأضافَ إلى كلّ ذلكَ ذروا منْ توْقيفاتِ السّلْطان السعدي، الْواشيةِ بذوقه، والمنْبئة عن حِذْقه. وكانَ منْ زوائدِ التأليف بلْ فوائدِهِ تصحيحُ نسبة كتاب «سرقات المتنبي ومُشْكل مَعَانيه» المطبوع في تونس، لمحمّد بْن عبْد الملك السَّرَّاج الشّنْتَريني، لا لابن بسّام الشنتريني، والتّنْبيهُ على أنّه ليس كتابا مستقلاً وإنما هو جزْء منْ كتاب «جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب»[22].

وأمّا: ابْن عبْد ربّه الحفيد (فصول من سيرة منسية):

فيكشف فيه زَيْداً على ما أُدِيرَ من الكلام حوْل حياة ابن عبْد ربّه الحفيد وأدبه، عنْ كِتابٍ طالما عَيِيَ النّاسُ بمعرفةِ صاحبه فنَسَبوه إلى مؤلّف مجهول، ويدلّلُ ببيّناتٍ وقرائنَ أنّ كتاب «الاسْتبْصار» خلافَ ما ظنّ محقّقه د. سعد زغلول عبد الحميد، ورجّح العلاّمةُ سيدي محمّد المنوني - رحمه الله -، هو لابْن عبْد ربّه الحفيد[23]، فإنْ لمْ يكنْ خالصاً له فلا أقلَّ منْ كوْنهِ المقصودَ بـ«الناظرِ فيه» صاحبِ الزيادات الموحدية، وقد كان وَعَدَ بطبعه معزُوّاً إليه محقّقاً نزلةً أخرى.

ويعرِّفُ د. بنشريفة في نفس المجموع بقطْعةٍ منْ «شرح المختار من شعر المتنبي»[24]، خلُص بعد البحث إلى أنها لنفس المؤلف، مع أنها منقوصةٌ عاريةٌ عن العنوان، أدّاه إلى اكتشافِها طريقةُ النقد الداخلي، المؤيّدة بالقراءة المسْتبْصرة، والإسْراف في التّخْريج والتّوْثيق[25]، مع أنّه بَالَغَ في التّواضع حين قال: «وهكذا توصّلْتُ إلى معرفة صاحب هذا الشرح وهو ابن عبد ربه الحفيد، والحقُّ أنه ما كان لي أنْ أعْرفه لولا وجود الْبيْتيْن المذكورين وغيرهما من الشّعْر الذي أورده في الشرح ونسبه إلى بعض أهل العصر»[26]. وهو تواضعٌ يخفي بأْواً مشْروعاً في بعْضِه عزاءٌ للعالِمِ وتنفيسٌ عنه.

ونخْلص بعد هذا إلى كتاب:

أديب الأندلس أبو بحر التجيبي:

وضع الدكتور هذا الكتاب صُوىً ومَعْلَماً في طريق ترميم الترجمة وصياغتها، ونَهَجَ على جَرْيِ عادته بين أمرين: تجْلية سيرة الأديب وتجميع آثاره وتحقيقها[27]، ولئنْ كانَ أمرُ حَوْكِ الترجمة أعجب إليَّ، فما قصَّر تتبعُ الآثار عنه، وهو تتبعٌ مسبَّب عن اسْتقْراء شبْه تامّ، تمَّ رُويْدا رويْداً عبر قراءات متنوّعة متأنّية، حتى نَتَجَ عنه مجموعٌ ذو بالٍ من أشعار ورسائل أبي بحر زيادةً على كتابه "زاد المسافر"، ومن ثمّ تتعدّد مصادرُ التوثيق والتخريج، كلُمَح السّحْر لابن لُيُون[28]، وأوْراق خطيّة في ملْك المؤلف[29] ومخْطوطات عامّةٍ أبهمَ تسْمية بعضها، والقسْم المخطوط من أعمال الأعلام لابن

الخطيب[30]، وأعلام مالقة[31]، ورَوْض الْأُنْس لصالح بْن شَريف[32]، ورسالة الارْتحال والتّعْريس لأبي بحْر[33]، وشرْح الْبُرْدة لابن الأحمر[34]، والختام المفْضوض للْقلّوسي[35]، والعطاء الجزيل للبلوي[36] - وقد أفادَ من نصوصه أشدّ ما تكون الإفادة في غالب كتبه -.

وأخيرا، فليْستْ هذه سوى لَمْحةٍ خاطفةٍ لا تُغْني من إعْواز، ولا تشْفي منْ غُلّة، والقصْدُ منها فحسْب، الإيماءُ العجْلان، إلى قمّةٍ علميةٍ من الرؤوس الأكاديمية في هذا البلد الأمين، ولنا إلى مُجْمَل أعْماله عوْدةٌ عما قريب بإذْن المولى، والله منْ وراء القصْد، وهو يهْدي السّبيل.

نمط من خط ابن شريفة على غاشية كتابه "ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره".

❋❋❋

الهوامش:

(1) كان ذلك بعيد بلوغه سن التقاعد وهو مدير للخزانة العامة بالرباط.

(2) يشير إلى التقائي معه في جِذْم الأسْرة بالْعَثَامنة - وبها شُعْبة صقليّة معْروفة -، ومشاركتي له في نسب والدته الشّريفة الصّقليّة الحسيْنيّة.

(3) أخذَ الفقيدُ أوان اشْتدّ عُودُه وخرج من عَبَاءة الصِّبا بالجامعة اليوسفية عن الشيخ العلامة سيدي عبدالسلام جبران المسفيوي رحمه الله - رئيس المجلس العلمي الأسبق لمراكش - وكان هذا في شرْخ شبابه، وقُيِّض لي بعدُ أنْ آخذ عنْه وهو في صُبابة الْعُمر، فلذا استقامَ لأبي يحيى رحمه الله أنْ يذْكر مشاركتي له في المشايخ، فلزِم التّنْويه لبُعْد الشقة فيما بين الطَّبَقَتَيْن.

(4) أديب الأندلس: 5.

(5) ن: أبو بحر التجيبي: 49؛ 68؛ 75؛ 95؛ 112؛ 113؛ 115؛ 121؛ 124؛ 125؛ 126؛ 130؛ 131؛ 171؛ 194؛ 199؛ 202؛ 211؛ 213؛ 217؛ 226؛ 228؛ 232؛ 233؛ 235؛ 238؛ 240؛ 242؛ 244؛ 245؛ 246؛ 248؛ 249؛ 254؛ 259.

(6) ن تتبع المحقق لممدوحي ابن حريق من خلال أشعاره فيهم. ن ابن حريق: 26-27.

(7) ابن مغاور الشاطبي: 22-24.

(8) ابن حريق البلنسي: 6.

(9) ابن عبد ربه الحفيد: 3.

(10) أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: 6.

(11) ابن حريق البلنسي: 80.

(12) أنساب الأخبار: 43؛ 226.

(13) المصدر نفسه: 52.

(14) ديوان ابن فركون: 46.

(15) المقدمة: ب.

(16) أشرف على هاته الطبعة أ. د. بشار عواد معروف، وطبعت عن دار الغرب الإسلامي.

(17) هذا نسب الشريفة والدة بنشريفة.

(18) ملعبة الكفيف الزرهوني: 5.

(19) نفس المصدر: 53.

(20) تاريخ الأمثال والأزجال: 4/ 414.

(21) أمثال العوام في الأندلس: تاريخ الأمثال: 2/ 260؛ رم: 790.

(22) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: 132-133.

(23) ابن عبد ربه الحفيد: 162 وما بعدها.

(24) طبع وشيكا باعتناء مكتشفه.

(25) المصدر السابق: 110-116.

(26) نفسه: 116.

(27) أبو بحر التجيبي: 5.

(28) نفسه: 95.

(29) المصدر نفسه: 97؛ 141.

(30) نفسه: 100.

(31) نفسه: 103.

(32) نفسه: 116.

(33) المصدر نفسه: 121.

(34) المصدر نفسه: 125.

(35) المصدر نفسه: 129.

(36) نفسه: 113.

❋❋❋

من مراجع البحث:

➢ أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، د. محمد بن شريفة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.

➢ أديب الأندلس أبو بحر التجيبي، عمر قصير وعطاء غزير (561-598هـ)، تأليف: د. محمد بن شريفة، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1420هـ/ 1999م.

➢ أمثال العوامّ في الأندلس، لأبي يحيى عبيد الله بن أحمد الزجالي القرطبي (ت 694هـ)، تحقيق: د. بن شريفة، ط1، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصيل، د ط ت.

➢ أنساب الأخبار وتذكرة الأخيار، رحلة المدجّن الحاج عبد الله بن الصباح، هذبها وأصلح خللها وعلق حواشيها: محمد بنشريفة، ط1، دار أبي رقراق، الرباط، 2008م.

➢ تاريخ الأمثال والأزجال في الأندلس والمغرب، بحوث ونصوص، تأليف: د.محمد بنشريفة، ط1، منشورات وزارة الثقافة، دار المناهل، المغرب، 2006م.

➢ ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره، دراسة وتحقيق: د. محمد بنشريفة، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م.

➢ ديوان ابن فركون، تحقيق وتعليق: د.بنشريفة، ط 1، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.

➢ الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي:

➢ السفر الأول: تحقيق: د. محمد بنشريفة، ط دار الثقافة، بيروت.

➢ السفر الثامن: تحقيق: د. محمد بن شريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1984.

➢ شرح المختار من شعر بشار، لابن عبد ربه الحفيد (ت. 602هـ)، قام بإخراجه والتقديم له: د. محمد بنشريفة، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1423هـ/ 2011م.

➢ ابن عبد ربه الحفيد: فصول من سيرة منسية، تأليف: د. محمد بن شريفة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.

➢ ابن مُغَاوِر الشّاطبي (ت 587هـ): حياته وآثاره، دراسة وتحقيق: د. محمد بنشريفة، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1415هـ/ 1994م.

➢ ملعبة الكفيف الزرهوني، تقديم وتعليق وتحقيق: د. محمد بن شريفة، ط1، المطبعة الملكية، الرباط، 1407هـ/ 1987م.

متابعات

كتاب «عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي» (ت.498هـ) التاريخ والنص

ذ. منتصر الخطيب
باحث بمركز أبي الحسن الأشعري

تقديم:

ارتبط تاريخ المغرب الفكري والديني منذ عهوده الأولى ارتباطا وثيقا بالفقه المالكي والعقيدة الأشعرية، ولئن كان الأمر منذ البداية في مسألة وجهة الاعتقاد متقلبا بين انتهاج المغاربة عقيدة السلف أو بعض التوجهات الأخرى حسب سيطرة بعض الفرق الكلامية على مختلف جهات المغرب ونواحيه، باعتبار أن الهوية المذهبية لأية أمة تمتد لأزمنة طويلة في تكونها وتجذرها، إلا أن ارتباطه بالعقيدة الأشعرية كان ارتباطا متينا وعميقا استقر منذ قرون خلت، لذا فإن العناية الآن -بالخصوص- بتاريخ الأشعرية وتطورها في هذه المنطقة من العالم الإسلامي صار من الضرورات العلمية للإجابة عن القضايا والتساؤلات المتعلقة بالمراحل الأولى لدخول الفكر الكلامي الأشعري إلى المغرب، بغية الكشف عن المسوغات الموضوعية والتاريخية والثقافية لتعلق المغاربة به، خاصة وأن نصيب المغرب من خدمة هذا الفكر كان وافرا، لما لقيه عندهم من القبول، وجعلهم يتشبثون به إلى أن أضحى ثابتا من ثوابتهم الدينية ومقوما من مقوماتهم الفكرية..

وإذا كان البعض يربط ظهور هذا الفكر ببلاد المغرب بمرحلة حياة صاحب المذهب أبي الحسن الأشعري، فإن الوثائق المتوفرة اليوم تجعل من فترة المرابطين مرحلة حاسمة في تعرف المغاربة على العقيدة الأشعرية، وأنها فترة شهدت حركية علمية واسعة تعضدت بإنتاجات فكرية كلامية رفيعة ألفت على طريقة الأشاعرة وأبدع فيها مصنفوها على غرار ما جرى في المشرق الإسلامي أو يزيد..

وسيتأكد للقارئ انطلاقا من نص **"عقيدة أبي بكر المرادي** (489هـ)"[1] أن المذهب الأشعري قد ظهر في المغرب فعليا قبل ابن تومرت (الأمير الموحدي)، ويكون **"المرادي"** بهذه العقيدة من العلماء الذين ندبوا أنفسهم للجهاد باللسان والقلم من أجل نشر العقيدة الأشعرية ببلاد المغرب الإسلامي على غرار صنيع من سبقه أو قارب عصره كدراس بن إسماعيل (ت.357هـ)، والأصيلي (ت. 392هـ) والقابسي (ت.403هـ)، وأبي

عمران الفاسي (ت. 430هـ)، والأذري (كان حيا عام 443هـ) والباجي (ت. 474هـ) وغيرهم ممن ساهم في نشر الأشعرية في الغرب الإسلامي قبل مجيء المرادي.

وإن تبني الرابطة المحمدية للعلماء لنشر هذا الكتاب وتعهده منذ أن كان مخطوطا إلى أن انتهض الدكتور جمال علال البختي رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان لتحقيقه، لهو شهادة دامغة على أنه عمل متميز كانت الخزانة المغربية في حاجة ملحة إليه، وأنه يمثل وثيقة تاريخية مهمة تجيب على إشكالات متعددة تخص الثابت العقدي الأشعري في العصر المرابطي، وتمكّن من مراجعة مجموعة من الأحكام والنتائج التي انتهى إليها مؤرخو هذه الفترة المهمة من تاريخ الأمة المغربية.

كما أن ما قام به المحقق من جهد كبير في صناعة ترجمة للمرادي؛ نسبا ونشأة وتتلمذا، سواء في المرحلة القيروانية أو الأندلسية أو المراكشية، ووقوفه كذلك على شيوخ الطلب وتلامذة التلقي؛ يعد محاولة للمساهمة في كتابة تاريخ هذه الفترة باعتبارها فترة ممهدة ومؤصلة لانتشار الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي بصفة عامة، ولا شك أن **"المرادي"** قد مثلها أيما تمثيل.

وسأتناول في هذه المتابعة العلمية دراسة هذا الكتاب العقدي وفق ما أفضت إليه خصوصية هذه القراءة من جانبين اثنين هما: الجانب التاريخي والجانب النصي.

1- الجانب التاريخي:

تسعفنا **"عقيدة المرادي"** من أجل وضع تصور واضح عن موقف الدولة المرابطية (أمراء وفقهاء) من المذهب الأشعري، والذي برزت مكانته بصحبة القائد الثاني للدولة المرابطية أبو بكر اللمتوني (ت. 480هـ) حين رافقه ضمن مستشاريه المختارين من العلماء في دعوته الدينية في الأقاليم الصحراوية.

لقد كان من المعلوم تاريخيا أن سياسة المرابطين قامت بتوجيه من أبي عمران الفاسي (ت. 430هـ) الذي كان على رأس المالكية بالقيروان، والذي أشرف على تلقين تلميذه عبد الله بن ياسين مبادئ المذهب المالكي، وبدوره تابع تعليمه بقرطبة على يد وجاج ابن زلو اللمطي (445هـ)، وهذا ما يدفع إلى الجزم بارتباط الدولة المرابطية بالمذهب المالكي أصولا وفروعا، وتشبع أمرائها بتعاليم الإمام مالك، بما ثبت من رجوعهم في جميع أحوالهم إلى فقهاء المذهب والأخذ برأيهم، وهذا ما سبب نوعا من الفتور في تقبل دخول الأشعرية كمذهب جديد.

من هو أبو بكر المرادي الحضرمي؟

ذكر ابن بشكوال أن اسم **"المرادي"** الكامل هو: **أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي**[2]، ويرجع نسبه إلى القبائل القحطانية باليمن، كما يعرف بالقروي نسبة إلى القيروان وفق ما يثبت ذلك المؤرخون الأندلسيون[3].

تنقَّل **"المرادي"** في رحلته العلمية بين إفريقية والأندلس والمغرب الأقصى، ففي

القيروان درس مختلف العلوم -ومنها علم العقيدة- على نخبة من علماء إفريقية في ذلك الوقت، وفق ما جرى العمل بمثله عند أقرانه من القرويين الذين يتعلمون في مرحلة الصبا القراءة والكتابة وحفظ القرآن، ثم ينتقلون إلى مدارسة مبادئ العلوم من اللغة والفقه، وبعد ذلك انضم إلى حلقات العلم بمساجد القيروان على يد نخبة من علماء إفريقية في ذلك الوقت، إلا أن المصادر لا تذكر له إلا أعلاما قليلين منهم؛ أبو مروان عبد الملك بن سراج (ت. 489هـ) الإمام والمحدث واللغوي والوزير، الذي قال عنه عياض: «الوزير أبو مروان الحافظ اللغوي النحوي، إمام الأندلس في وقته في فنه، وأذكرهم للسان العرب، وأوثقهم على النقل»[4]، ثم العالم أبو القاسم عبد الرحمن القصديري، قرأ على شيوخ إفريقية وألف "بدعة الخاطر ومتعة الناظر" في المكاتبات الجارية نظما ونثرا[5]، هذا بالإضافة إلى بعض الشيوخ الآخرين أمثال أبي عمرو الداني وأبي عمران الفاسي[6].

وبعد أن تدهورت أحوال إفريقية بعد الانقلاب الصنهاجي على الفاطميين، رحلت أسرة "**المرادي**" أولا إلى الأندلس بدليل ما ذكره ابن بسام في "الذخيرة"[7]، وزكاه أيضا صاحب "الصلة"[8]، حيث يتبين من كلامهما أن المرادي قصد إمارات الأندلس مباشرة بعد رحلته من إفريقية، كما يؤكد هذا الدخول ما حكاه الكثير من المؤرخين الأندلسيين الذين أثبتوا استفادة غير واحد من طلبة الأندلس من أبي بكر المرادي في عدة علوم يأتي على رأسها علم الكلام، فقد درس عليه الأندلسيون من مدن: ميورقة، وقرطبة، وغرناطة، وألمرية، ودانية، وبطليوس..[9]

ثم انتقل "**المرادي**" إلى أغمات بالمغرب حوالي (450هـ) لكونها أضحت مركزا علميا كبيرا أيام المرابطين على يد كل من عبد الله بن ياسين وأبي بكر اللمتوني، آملا أن ينال رضا المرابطين، وهو ما حدث بالفعل، حيث تمكن من الفوز بثقة أبي بكر اللمتوني - باني دولة المرابطين - والذي اتخذ من هذا المكان عاصمة مؤقتة للمرابطين إلى أن تم بناء عاصمة الدولة المرابطية بمراكش، فاستقر المرادي بها قريبا من القيادة السياسية للمرابطين، بعد أن آنس من نفسه القدرة الكافية والعلم الوفير والشخصية المتوقدة المتطلعة للقيادة العلمية في زمانه ومنطقته، فانتظم في سلك القضاء الذي مكنه من خبر الناس وأحوالهم، ثم انتقل معه إلى الصحراء وبالضبط إلى منطقة (ازكي) بالصحراء المغربية، وهي يومئذ أحد أهم مراكز العلم والثقافة بالصحراء، يقول ابن الزيات: (نزل بأغمات وريكة، فلما توجه أبو بكر بن عمر إلى الصحراء حمله وولاه القضاء، فمات بأزكي من صحراء المغرب)[10].

أما التلاميذ الذين نهلوا من علم المرادي فتذكر المصادر التاريخية عددا لا بأس به منهم، يأتي على رأسهم "أبو الحجاج موسى الضرير" (ت. 520هـ) المتكلم النحوي صاحب "المنظومة" الشهيرة في علم

الاعتقادات كما يؤكد ذلك صاحبا "الصلة"[11] و"الغنيـــة"[12]، و"محمـــد بـــن خلـــف الإلبيـري"(ت. 537هــ) صـاحب "الـدرة الوسطى" أخذ عن المرادي علم الكلام، وكان حافظا لكتب الأصول والاعتقادات، وكذا ولده "علي بن محمد المرادي" وغيرهم[13].

وقد كانت وفاة أبي بكر المرادي بصحراء المغرب على الراجح في عام (489هـ) كما أورد ذلك ابن الزيات[14]، إذ لا نملك بعد قراءة نص مخطوطة "**العقيدة**" ونص "الإشارة" و"رسالة الإيماء" إلا الجزم بصحة هذا التاريخ كما يقول المحقق[15].

ثقافة المرادي وعلمه:

تشكلت ثقافة مترجمنا من خلال تلقيه العلم على جملة من رجالات العلم والأدب في عصره ببلاد الأندلس والمغرب فضلا عن تمدرسه أيام الصبا على يد شيوخ العلم بالقيروان، وقد وصف أبو الحسن المقري -شيخه- أبا بكر بأنه: «كان رجلا نبيها، عالما بالفقه، وإماما في أصول الدين.. وكان مع ذلك ذا حظ وافر من البلاغة والفصاحة»[16].

وهكذا انخرط المرادي بفعالية للقيام بنشر رسالته العالمة؛ فكتب وأبدع ونظم الشعر - وفق ما احتفظت لنا به "الذخيرة الأندلسية"-، ولا أدل على ذلك من تأليفه لكتاب "**العقيدة**" التي رآها أقوى حجة لمواجهة المخالفين والمبتدعة، مخالفا ما سار عليه سلفه الأندلسيون، من الذين لم تكن لهم عناية بعلم الكلام، لاحتكاكه بالعلوم الفلسفية وسيطرة مدرسة السلف على المجال الديني العقدي بهذه البلاد والتي اتجهت وجهة الإمام مالك في منع الخوض فيما ليس تحته عمل، ومن ثم بقي النظر إلى علم الكلام نظرا مريبا من لدن فقهاء هذا العصر.

ولذا يمكن اعتبار "**أبي بكر المرادي**" العالم المغربي الرائد والفريد، انطلاقا من مواهبه في الكتابة العقدية والسياسية على وجه الخصوص، وقد مثَّل كتاب "**العقيدة**" طليعة الأعمال التأليفية في الأشعرية المغربية حتى عد عياض المرادي بأنه من: «أدخل علم العقائد إلى المغرب الأقصى»[17]، بما ابتغى به مؤلفه تقريب هذا العلم للأفهام بأسلوب سلس كي ينسجم مع التنبيه الرباني وهديه في تنزيل الوحي القائم على التيسير ورفع الحرج عن الناس، هذا إلى جانب مؤلفاته الأخرى ككتابه "**الإشارة**"[18] الذي حاز أوفر حظ من الشيوع بين كتب المرادي الأخرى، وكتابه "**رسالة الإيماء إلى مسألة الاستواء**"[19]، وكتاب "**التجريد في أصول الدين**"[20]، و"**أرجوزة في علم الكلام**"[21].

2- جانب قراءة نص "العقيدة":

أما من جانب قراءة نص "**العقيدة**"، وهي الفقرة الثانية من هذه المتابعة العلمية لكتاب المرادي، فسنخصصها لمتابعة أهم الملاحظات التي استوقفت المحقق عند عرضه لمضامين هذه العقيدة أولا، ثم بالوقوف على أهم القضايا التي عالجها المرادي في كتابه العقدي.

بعد الافتتاح بالتعريف بالكتاب من حيث اسمه ونسبته لمؤلفه من خلال البطاقة التعريفية للمخطوطة، وكذا من خلال ذكر أهم المصادر العقدية التي اعتمدها المؤلف ككتاب تلميذه محمد بن خلف الإلبيري (537هـ) الموسوم بـ"الدرة الوسطى"، وكتاب "الرسالة الوافية" لأبي عمرو الداني، وكتاب "الرسالة" لابن أبي زيد القيرواني، وكتاب "التمهيد" للباقلاني، هذا فضلا عن اعتماده على كتب إمام المذهب أبي الحسن الأشعري بنفسها أو بوسائط عنها، انتقل المحقق إلى الوقوف على الثناء الذي لقيته هذه العقيدة باعتبارها سبقا علميا في بابها؛ ذاكرا أنها تمثل أقدم نص عقدي أشعري يصل إلينا مما كتبه المتكلمون المغاربة والأندلسيون جمعا وضبطا وإتقانا، يقول المحقق: «فمن خلال ما بين أيدينا من أعمال وبحوث وأفكار تتعلق بالفكر العقدي الأندلسي لا نجد نصا محكم البناء عمد إلى البحث في المواضيع العقدية بالطريقة والشمولية والدقة والنسقية التي انتهجها المرادي في عقيدته»[22]، بما يشي بالسبق العلمي والتأليفي للمرادي، وبالتفوق الكلامي عنده أمام ما كان سائدا في زمانه من مباحث علم الكلام بصفة عامة، ويجلي كذلك القيمة العلمية والمنهجية التي تميزت بها عقيدة المرادي بكونها - كما يقول المحقق - (تمثل نقلة نوعية في الدرس العقدي بالأندلس والمغرب خلال نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين)[23] وهو ما بسطه د. جمال البختي في الفصل الذي خصصه لعرض مضامين هذه العقيدة.

أما الملاحظات المنهجية التي استوقفت المحقق فسندرجها وفق الترتيب الآتي، وهي متعلقة ببعض الاضطراب الذي حصل للمؤلف أثناء تحرير هذه العقيدة مما تجب الإشارة إليه استكمالا للفائدة:

1 - غياب المقدمة: سرت العادة عند ابتداء التأليف أن يعمد المؤلف إلى وضع مقدمة شاملة للتعريف بالكتاب وبالعلم الذي ينتسب إليه ثم يدلف إلى بسط أبواب الكتاب، لكن المرادي هنا ابتدأ الكتاب مباشرة بـ: «العباد كلهم على قسمين..».

2 - الاضطراب الذي حصل في ترتيب أبواب العقيدة: فقد جرت عادة المؤلفين الأشاعرة في ابتداء كتبهم العقدية أن يجمعوا مسائل كل باب على حدة، وهذا عكس ما فعل المرادي في عقيدته؛ إذ لم يجمع المؤلف مباحث الصفات في موضع واحد من الكتاب، وإنما وزعها في موضعين أو مواضع منه، وربما يرجع سبب ذلك إلى أنه لم يتم مراجعة الكتاب بعد إتمام تدوينه، وهو ما عضده المحقق بقوله: «والأكيد أن المؤلف لم يكن ليقر هذا الصنيع الذي خرجت به واستقرت عليه العقيدة»[24].

3 - اقتصار المؤلف في الرد على المخالفين على فرقتين كلاميتين: وهما المعتزلة والقدرية كما يَسِمهم، دون غيرهم من الفرق؛ والراجح أن هذا الأمر مرده إلى كون هده الفرق لم تكن مستحكمة الرأي في بلاد المغرب الإسلامي كما ذكر المحقق.

4- غياب ردود المرادي في عقيدته هذه على اليهود المخالفين والنصارى المسيحيين، رغم تحكم الأولين في كثير من دواليب الفكر والسياسة بالأندلس والمغرب في عصره، وتواجد الأخيرين بكثافة بأرض الأندلس ومواجهتهم المتكررة للمسلمين.

هذه باختصار مجمل الملاحظات المنهجية التي وقف المحقق عندها، لكن وعلى الرغم من ذلك وعلى مستوى المنهج المتبع في هذه **"العقيدة"**؛ فيمكن القول - وفق ما يرى د.البختي- أن قيمة هذا العمل تجلت في اعتماده عدة قواعد وأساليب استدلالية أشعرية، من أهمها: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، والسبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد، وإنتاج المقدمات النتائج.. إلى غير ذلك من القواعد التي تشهد له بالتمكن من آليات وأساليب الحجاج الكلامية، مع انتهاجه نهجا خاصا في تأويل المتشابه وفق رؤيته الخاصة في ذلك.

أما فيما يخص أقسام الكتاب؛ فقد جعل المؤلف كتابه متألفا من خمسة عشر بابا، ابتدأها بباب معرفة أقسام العبادات وشروط التكليف، وثناها بباب ذكر أول الواجبات وذكر ما يجب لله من الصفات، وثالث أبوابها في موضوع الرسالة والمعجزة والكرامة، ورابعها في الحديث عن الاتفاق والاختلاف في الصفات، وخامسها خصصه المرادي لأسماء الله تعالى، ثم أتبعه بأبواب تجمع ما بين السمعيات وبعض القضايا العقدية الأخرى كباب الأسماء والصفات، والإيمان والكفر، والحديث عن الأفعال، والتحسين والتقبيح، ثم ليختم هذه الأبواب الخمسة عشرة بباب الإمامة وشروطها والحديث عن الصحابة.

وقد عرج المحقق في النهاية على ذكر منهجه في عملية التحقيق مما تطلبته عليه؛ من مثل ضبط الآيات القرآنية وتخريج الأحاديث النبوية، وتصويب بعض أخطاء النص المحقق وتفقيره وعنونة فصوله، وإثبات مصادره في نقل النصوص، وترجمة الأعلام والتعريف ببعض الأماكن المشار إليها، هذا إلى جانب فهرسة العمل ككل، مما يتطلبه أي عمل تحقيقي يبتغى به وضع الجوانب المنهجية والتقنية له، فيما اختص الباب الثاني من هذا العمل بوضع نص **"عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي"**.

بعد هذه المتابعة الشكلية لعمل المحقق نصل إلى مضامين متن عقيدة أبي بكر المرادي، والتي تعد من أهم ما وصلنا من الإنتاجات العقدية في العصر المرابطي، ومن كونها تعتبر من طلائع الأعمال التأليفية في المذهب الأشعري بالمغرب، حتى شهد البعض لمؤلفها بأنه أول من أدخل علم العقائد إلى المغرب، حيث شكل هذا النص بحق نقلة نوعية في التأليف الكلامي على طريقة الأشاعرة، ومرجع ذلك إلى أمرين اثنين:

الأول طريقته في تأليف هذه العقيدة والجامعة بين نقلي العلوم وعقليها، والمعتمدة أساسا على الأساليب الحجاجية والاستدلالات العقلية في معالجة بعض

القضايا العقدية، ويرجع ذلك إلى استفادة المرادي من علوم عصره وخاصة المتعلقة بالطبيعيات، أمام ما كان يعرفه التأليف الكلامي من انكماش لاحتكاكه بالعلوم الفلسفية، ولتمسك علماء الغرب الإسلامي بالمذهب المالكي الذي يقف موقفا منابذا لهذه العلوم العقلية..

والأمر الثاني: معالجته لأهم القضايا العقدية التي وقع الجدال فيها بين المتكلمين الأشاعرة وغيرهم والتي نستحضر أهمها في هذه المتابعة:

1- اعتماد المرادي على الاستدلالات البرهانية التي استدل بها على وجود الله تعالى وقدم صفاته؛ حيث اعتبرت من أول ما أدخله المرادي على المباحث العقدية في عصره، مما لم يكن موجودا في مصنفات سابقيه، فقد ذهب إلى إثبات الصفات العشر باعتبارها معان زائدة على النفس، يقول المرادي: «أطلق الجمهور من أهل السنة أن هذه الصفات ليست هي الله - سبحانه- ولا هي غيره، إذ لا يجوز فراقها له، والغيران ما صح وجود أحدهما دون صاحبه»[25]، كما ذهب إلى القول بتأويل الصفات الخبرية، واختار في مأخذ أسماء الله تعالى القول بأنها تؤخذ من الشرع الموقوف والتي يستدل عليها من القرآن والمتواتر من الأخبار ولا يستعمل فيها القياس الشرعي.. يقول المرادي: «واعلم أن الآي المتشابهة والأحاديث المشكلة يجب إخراجها عن ظواهرها وحملها على غير ذلك من محتملاتها، ويرجع في ذلك إلى المقصود من معانيها.. »[26]، وهذه الطريقة تضعنا أمام اختيارات المرادي العقدية ذات المصدر المشرقي كما هي عند الباقلاني مثلا.

2- وسيرا على طريقته الاستدلالية في مختلف المباحث الكلامية اتكأ المرادي على نظرية الجواز العقلي كما هي عند الأشاعرة عموما، فابتدأها بباب جواز النبوات وإرسال الرسل مؤيدين بالمعجزات مما يدخل في النبوات عامة، ليصل انتهاء إلى القول بجواز رؤية الله تعالى في الآخرة وحجاب الكفار عنها.. إلى غير ذلك من مباحث باب السمعيات كالمعاد وعذاب القبر، مما مصدره النقل.

3- في باب أفعال العباد تبنى المرادي نظرية الكسب الأشعري؛ فبين أنه إذا ثبت كون المخلوقات كلها من فعل الله تعالى فإن المخلوق قادر على أفعاله بقدرة تكسبه الفرق بينه وبين المضطر، وهذه القدرة غير مؤثرة في مقدورها، يقول المرادي: «كل حيوان أو جماد أو فعل من أفعال العباد فالله سبحانه خالقه، ولا يخلق المخلوق شيئا على حال، وإنما هو مكتسب لما يفعله الله فيه.. »[27].

4- وأخيرا تهمم المرادي بالقول بالكف عن تكفير العصاة والمخالفين؛ فلا يكفر أحد من أهل القبلة بارتكاب الذنوب والكبائر، يقول في ذلك: «لا يكفر أهل القبلة بالذنوب وارتكاب الكبائر على جهة العصيان وعلى غير وجه الاستحلال، ولا يكفر إلا من دان بغير الإسلام وتمسك بمذهب لا يصح مع أدلة الإيمان، ولا يكفر من دان بغلط يلزمه عليه

غلط آخر يلزمه عليه الكفر، لأن هذا يؤدي إلى تكفير جميع المؤمنين بأقل دقيقة من دقائق الجهل، وذلك فاسد فاعله.. »[28]، ذلك أن المرادي هنا يفرق بين أصل الإيمان الذي يعني التصديق وبين الشرائع التي تسمى إيمانا مجازا حتى يسلم أفراد المجتمع من الترامي بالكفر فيما بينهم.

هذه بعض القضايا الكلامية التي أجملها المرادي في هذا المختصر العقدي، وقد قام بترتيبها بعناية فائقة تنبي عن المستوى العلمي الكلامي الذي كان سائدا في تلك الفترة التاريخية، وإذ تنضاف إليها تلك الدراسة التي خطها المحقق؛ من مثل وضع ترجمة للرجل، بعد أن لم تسجل لنا كتب التراجم والطبقات سوى النزر اليسير حولها، ولم يسعف البحث في المصادر الأشعرية بالغرب الإسلامي سوى بقليل من المعلومات حول شخصية المرادي وكتابه في العقيدة، والوقوف كذلك على مسار حياته متقلبا بين الفترة القيروانية حيث الازدياد والنشأة، والمرحلة الأندلسية حيث الاستقرار الأسري والمستقر العلمي والعملي، والمرحلة المراكشية رفقة الرجل الثاني في الدولة المرابطية أبي بكر اللمتوني متقلدا مناصب هامة في الدولة قضاء ومشورة، ثم التفصيل أخيرا في المرحلة الرابعة من رحلة مسار الرجل العلمي؛ وهي مرحلة مبعثه إلى الصحراء بعد فتوحات المغاربة بها إلى أن وافته المنية هناك، هذا إلى جانب التعريف بثقافة المرادي وعلمه من خلال التتبع الحثيث لكل هذه المراحل السابقة؛ سعيا إلى التعرف على شيوخ المرادي وطلبته ولقائه بعلماء العصر، وشفوفه العلمي ونبوغه في علم الكلام الأشعري، وانتهاء بحصر مؤلفاته وإنتاجه، تظهر بذلك قيمة هذا العمل باعتباره تراثا عقديا متقدما ونادرا لفقيه عالم في مجال الاعتقاد، أماط بعمله اللثام عن خصوصية الفكر الكلامي في تلك المرحلة التاريخية من تطور الفكر الأشعري بأرض الغرب الإسلامي عموما، وأبان عن اختيارات المصنف لآرائه داخل المدرسة الأشعرية المغربية على وجه الخصوص. خاصة وأن الاعتماد في هذا التحقيق تم على نسخة يتيمة بها من المعايب الشيء الكثير؛ مما جعل العمل فيها شاقا ومضنيا، ولم تظهر النسخة الثانية إلا بعد ما قطع المحقق أشواطا عدة في ذلك. كل هذه المتاعب التي عولجت بقسم الدراسة أعطت للكتاب قيمة علمية كبرى، امتزجت فيه الإحاطة بمعطيات النص التاريخية بتحقيق النص "**المرادي**".

خاتمة:

يبقى كتاب "**العقيدة**" لأبي بكر المرادي إذن نصا فريدا في باب التعريف بالنصوص العقدية الأشعرية المغربية لفترة متميزة من تاريخه، وهي فترة الحكم المرابطي وما واكبها من انتقال الفكر العقدي فيها من توجهه السلفي النصوصي إلى التوجه الأشعري الاجتهادي، وهو ما يوضحه بجلاء محقق الكتاب بقوله: «إن السبق العلمي والتأليفي لأبي بكر المرادي ومن ثم التفوق الكلامي بالموازنة مع ما كان سائدا في الفترة يستوقفنا

لتمحيص جملة من المضامين العلمية والمنهجية التي سطرها المرادي في عقيدته؛ لذلك وجب الحديث عن الأهمية الكلامية لـ"**العقيدة المرادية**"، ومحاولة إبراز قيمتها المنهجية والمعرفية، وتسليط الضوء على أهم المضامين الأشعرية التي خطّها المرادي ودرّسها في مجالسه العلمية بالأندلس وأغمات والصحراء والسودان، وتلقاها عنه تلاميذه الكثر..»[29].

وهكذا يتبين لنا الجهد الكبير الذي بذل ليصل إلينا هذا النص بصيغته الحالية في ظل تلك الظروف القاهرة التي أنتج فيها، ويحق لنا في مركز أبي الحسن الأشعري أن نفخر بهذا العمل الجليل استكمالا لعرض النصوص الأشعرية التي تؤرخ لفترة دخول الأشعرية إلى أرض المغرب الإسلامي وترسيمها به.

***

الهوامش:

(1) أبو بكر المرادي الحضرمي (489هـ/ 1106م)، العقيدة، تحقيق وتقديم: الدكتور جمال علال البختي- منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية (التابع للرابطة المحمدية للعلماء)- سلسلة:"ذخائر من التراث الأشعري المغربي (2)"- الطبعة الأولى/ 2012.

(2) ابن بشكوال، الصلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة-2/ 604.

(3) ابن الأبار، المعجم، ط/ مدريد-1885-283.

(4) القاضي عياض، ترتيب المدارك، تح: محمد بنشريفة- ط: وزارة الأوقاف/ 1982- المغرب- 8/ 141.

(5) جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، تح: محمد أبو الفضل- ط: دار الفكر/ 1979- بيروت-2/ 85.

(6) عقيدة المرادي- جمال علال البختي-ص. 101/ 103.

(7) ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، تح: إحسان عباس- ط: دار الغرب الإسلامي/ 2000- بيروت- ج4/ 253.

(8) ابن بشكوال، الصلة، ج2/ 604.

(9) عقيدة المرادي- جمال علال البختي- ص. 130- 138.

(10) أبو الحجاج يوسف ابن الزيات، التشوف، طبعة/ 1997- ص. 106.

(11) ابن بشكوال، الصلة، ج2/ 604.

(12) القاضي عياض، الغنية، تح: ماهر جرار-دار الغرب الإسلامي-ط: الأولى 1982.

(13) انظر فصل: (المدرسة المرادية)- عقيدة المرادي- جمال علال البختي- ص. 130- 138.

(14) ابن الزيات، التشوف، ص. 106.

(15) عقيدة المرادي- جمال علال البختي - ص. 139-140.

(16)ابن بشكوال، الصلة، ج2/ 604.

(17) ابن الزيات، التشوف، ص. 105-106.

(18) كتاب "الإشارة إلى أدب الإمارة" تح: علي سامي النشار- دار السلام للطباعة والنشر/ 2009.

(19) كتاب "رسالة الإيماء إلى مسألة الاستواء"، ذكره القرطبي في كتابه "الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى"- تق: مجدي فتحي السيد- ط:دار الصحابة للتراث- طنطا/ 1995، وقام عياض بسرد مضامينها التي تناقش موضوع الاستواء وتبسط آراء العلماء ووجهة نظر المرادي في الموضوع.

(20) انظر: القاضي عياض، الغنية، ص226، قال عياض في ترجمته لأبي الحجاج الضرير: «قرأت عليه:.. كتاب التجريد لأبي بكر المرادي».

(21) انظر ابن الأبار، التكملة على الصلة، تح: عبد السلام الهراس–ط:دار الفكر–بيروت–1995، قال ابن الأبار في ترجمته لعبد العزيز أبي الأصبغ: «يَروي عن أبي بكر المرادي أرجوزته، حدث عنه بها أبو القاسم ابن بشكوال، وغيرها».

(22) عقيدة المرادي– جمال علال البختي – ص. 149.

(23) نفسه– ص. 149.

(24) نفسه– 152 وما بعدها.

(25) نفسه– ص.226.

(26) نفسه– ص.267.

(27) نفسه– ص.273.

(28) نفسه– ص. 295.

(29) نفسه– ص. 148.

❋❋❋

لائحة المصادر والمراجع:

➢ ابن بسام الأندلسي أبو الحسن (542هـ)– الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة تحقيق: د.إحسان عباس–دار الغرب الإسلامي –بيروت/ 2000

➢ ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت578هـ)– كتاب الصلة في أئمة الأندلس– طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب–القاهرة/ 2008.

➢ أبو بكر المرادي الحضرمي – الإشارة إلى أدب الإمارة – تحقيق أول من طرف: د.سامي النشار– دار السلام/ 2009– وتحقيق ثان من طرف:د. رضوان السيد–دار الطليعة–بيروت/ 1981.

➢ أبو بكر المرادي الحضرمي (ت489هـ)– كتاب العقيدة– تحقيق وتقديم: د.جمال علال البختي– منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان التابع للرابطة المحمدية للعلماء– دار الأمان للنشر والتوزيع/ الرباط- الطبعة الأولى/ 1433هـ/ 2012م.

➢ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)– بغية الوعاة – تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم–دار الفكر–بيروت/ 1979.

➢ عياض القاضي – ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: ابن تاويت، ط: وزارة الاوقاف مطبعة فضالة، المحمدية: 1982.

المقدمات العقدية عند ابن رشد
انطلاقا من بداية المجتهد ونهاية المقتصد

د. محمد بلال أشمل

جامعة عبد المالك السعدي - تطوان

منذ أن نشر "رينان" و"مونك" كتابيهما حول ابن رشد، مُدشنين بذلك الخطوة الأولى فيما يعرف بـ"الدراسات الرشدية الحديثة"[1] بمختلف اتجاهاتها وألسنها، صارت العناية بأبي الوليد في تنامٍ وازدياد مُطردين؛ فقد تم الاهتمام به من الناحية الفلسفية وأهملت من الناحية الفقهية، حتى إذا ما تمت العناية بهذه الناحية الأخيرة، كانت عناية محدودة، لم تستوف بعد أقل أغراض القول الفقهي عند صاحب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وإن كان منها ما تجمّل بالحديث عن أبعاد ذات قدر عظيم من القيمة في آثاره الفقهية. غير أن التهمم بالمقدمات العقدية التي تنطوي عليها تلك الآثار الفقهية لم تنل حظها من النظر والتحليل لأسباب منها بداهة تلك المقدمات، والاعتقاد أن حلها تم في مجال الفلسفيات، وليس في مجال الفقهيات.

غرضنا في هذا البحث، الوقوف عند المقدمات العقدية التي تنطوي عليها موسوعته الفقهية "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وعرض بعض نماذجها، والنظر في طبيعتها، وتأويل حقائقها بما ينسجم مع الأفق العام للفكر الرشدي في ناحيته الفقهية والعقدية.

ولتحقيق هذا الغرض، سنعمد إلى وضع مقدمة في اقتران النظر الفقهي بالاعتقاد الديني، وإيراد نبذة عن الموسوعة الفقهية المذكورة، ووضعها ضمن السياق العام لاشتغاله العلمي، ثم تقرير مقصودنا من "المقدمات العقدية"، والعمل على تحقيق قولنا فيها نظرا وتأويلا، والخلوص إلى نتائج توافق مجمل ما نذهب إليه في مسألة اقتران النظر الفقهي بالاعتقاد الديني عند أبي الوليد.

1. برزخا التحقيق والتطبيق

لا يستقيم العمل الفقهي دون الاعتقاد الديني؛ فالأول شرط الثاني وتحقيق له، والثاني تصديق للأول وتطبيق له، فكأن الفقيه المُعتقَدَ واقعٌ بين برزخي التحقيق والتطبيق، وما أشرفهما من مرتبة، فالتحقيق، يُسَلِّمُ بالمعتقد إيمانا، وبالتطبيق، يُقرر المعتقد عملا. ولعل إنكار الألوهية والتفقه في علمها، وهي أم الاعتقادات وأصلها، مفارقة لا تستقيم؛ فمن ينكر السبب، كيف له أن يسلم بالنتيجة؟

كما أن إنكار النبوة، والتفقه في علم مُبلّغِها، وهي أسّ المعتقد وَوَتدهُ، تناقضٌ لا يستقيمُ؛ فمن يُنكر مُبلِّغَ الرسالة كيف يمكن له أن يُقِرّ بصاحب الرسالة؟

هكذا، فلا فقه دون معتقد ديني يناسب الفقه الذي عليه مدار اعتقاده، والحامل له على التفقه فيه؛ وإلا فهي "الأنثروبولوخيا"، الناظرة في الأحوال الدينية، وصفا وتأويلا، دون تعلقها بالإيمان اعتقادا وتحقيقا.

وفقهاء المسلمين لم يكونوا من هذا الضرب ولا من نظيره، بل كانوا إذا اشتغلوا بالفقه، قاموا به اعتقادا في جميع أحواله الإلهية والنبوية، ونهضوا بحقائقه تحقيقا بالإيمان، وتطبيقا بالعمل، ومنهم ابن رشد الحفيد في «بدايته ونهايته».

2. ابن رشد الحفيد: فقيهُ البدن والعقلِ والروح

معلومة الميادين التي انشغل بها واشتغل بها أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (595هـ/ 1098م)؛[2] فمن طبٍّ إلى فلسفةٍ، ومن فقهٍ إلى كلامٍ، وكلها ميادين سلكته في عداد العلماء الذين اتسعت دائرة انشغالاتهم العلمية، وعظمت مؤلفاتهم بمشاريع في الكتابة والتحرير.

وما بين أيدينا من "متنه"، على ما فيه من نقص لارتهان بعض نصوصه بغيب المخطوط، وصمت المجهول، وبرد الغُربة، يؤكد حال الرجل؛ فقد عُني بشدة بصحة البدن، وبرئه من العلل والأمراض، فوضع كتابه "الكليات في الطب"، وشرح أرجوزة ابن سينا في الطب، فكان فقيه البدن، يسعى إلى معرفة حاله، وما هي السبل الواصلة إلى عافيته في الراحة والحركة والغذاء والاستحمام والهواء والسكن وغيرها.

وكما عُني بصحة البدن وعلته، عُني بصحة العقل وعافيته؛ فابتغى العمل على الأرغانون الأرسطي، وطفق يشرحه تارة، ويفسره تارة، ويلخصه تارة أخرى، ويدفع عن الفلاسفة تهمة تهافتهم، ويدحض عنهم شناعة كفرهم، ويرفع عنهم شبهة إلحادهم.

وكانت عنايته بصحة البدن والعقل وعلتهما من جنس عنايته بصحة الروح وعلتها؛ فقد وضع ما صحّ لديه من نظر عقدي، وحرر ما استيقن منه أنه المنهج الحق في المجال الكلامي، فكان فقيه الروح، يضع لها المعرفة الاعتقادية موضع تيسير وتدبير، ويبسط لها "مناهج الأدلة في عقائد الأمة".

غير أن أبا الوليد لم يعن بصحة البدن، وسلامة العقل، وسكينة الروح فحسب، بل اجتهد لكي يضع لكل ذلك الضوابط المنهجية والمعرفية والأصولية لتدبير صحة البدن، وسلامة عقله، وسكينة نفسه، فوضع "الضروري في الفقه"، ورسم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لمن بسبيله إلى ارتياد آفاقهما.

وجملة القول إن ابن رشد الحفيد كان فقيهَ البدن والعقلِ والروح؛ نظرا وعملا، وصنع كل ذلك وقد تشبع بمعتقده الديني، وتجمل بأخلاقه الإسلامية، فكان وضعه للموسوعة

الفقهية منطلقا من المقدمات العقدية داخل التداول الإسلامي.

3. «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أو اقتران النظر الفقهي بالمقدمات العقدية

«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» من أجلّ الكتب الفقهية في بابها، ومن أنفس المؤلفات العلمية في متن صاحبها؛ حتى لتسلكه بالمفرد في زمرة الفقهاء المجتهدين ممن انشغلوا بالنظرية الفقهية. ولعل إحدى ميزات هذا الكتاب، صرامة الرؤية الأكسيومية التي اصطنعها في تناول قضايا الخلاف العالي بين المذاهب السنية حول مسائل الفقه الإسلامي على ما بيّن ذلك مثلا "روبرت برانشفيج"[3]، و"محمد عابد الجابري"[4].

غير أن هذه ليست هي الميزة الوحيدة التي ينطوي عليها هذا "المؤلف البديع" مثلما وصفه الأب "لويث أورتيث" (1889-1992)[5]، بل ثمة غيرها، مثل النزوع العلمي التصنيفي الذي ينطبع به، والروح التأصيلية التي يتناد إليه، والتفسير السببي للاختلاف الذي تنزع إليها، والإرادة القوية في التوحيد المنهجي التي يختص بها، والرغبة في الاختبار والتجريب لظواهر طبيعية مختلفة[6].

وإذا كان من غير الممكن الوقوف عند جميع الميزات التي تتميز بها، فلا أقل من الوقوف على إحداها؛ ونقصد بها المقدمات العقدية التي تستند عليها في دعواها الفقهية[7].

وقبل إيراد مظاهر المقدمات العقدية في تلك الدعاوى، وتقدير مبلغ اقتران المعتقد الديني مع النظر الفقهي، لا بد من رد بعض الدعاوى التي تقدم بها بعض الدارسين من أهل الرشديات الإسبانية فيما يتصل بهذه المسألة؛ فقد ذهب "مييننـدث بيلايـو" (1856-1912) مثلا إلى أن أبا الوليد «كان مؤمنا سيئا جدا، يكاد يكون حاله حال جميع الفلاسفة من أمته؛ ممن كانوا يدينون بلامبالاة مطلقة تجاه الإسلام، وإن لم يكونوا كارهين له»[8].

إن ذهاب الرجل هذا المذهب، يُطلعنا على مبلغ خطورة الأحكام التي يصدرها قبيله على فلاسفة الإسلام؛ فعلاوة على أن هذا الحكم ينطوي على تعميم خطير؛ يُسلك ضمنه أبا الوليد مع «جميع الفلاسفة من أمته»، ممن «ساء إيمانهم»، فإنه يغفل عن عموم المتن الرشدي، أو ما يقوم مقامه مما هو معروف من متنه الفقهي، حيث تصير مثل هذه "الشبهة" بمثابة حديث خرافة. كما الذهاب في هذا السبيل، يغفل حقيقة أن الرجل اشتغل ضمن الدائرة الاعتقادية الإسلامية لأمته[9]، وكان منطلقه منها، حتى ولو خفيت آثارها في مؤلفاته، أو دقت معالمها في شروحاته للأورغانون الأرسطي.

كما أن البحث العلمي النقدي الحديث أظهر منزلة القرآن الكريم عند أبي الوليد[10]، من حيث هو منبع العقائد الإسلامية، والدليل إليها، كما أظهر مبلغ عنايته بالدين من حيث بعدُه الاجتماعي والسياسي[11]، ومن ثم أصالته الفكرية التي تتجاوز شهرته المزيفة كـ"محض شارح" كما برهن على ذلك كثير من أهل الرشديات الإسبانية أمثال الأب

"مانويل ألونسو"[12]، أو "كروث إيرنانديث"[13]، أو "مايثة أوثكويدي"[14].

وكيفما كان الحال، فإن ما زعمه "مننذث بيلايو" يسلك ضمن الطوبيقات الكثيرة[15] التي شغلت الناس حول أبي الوليد، فحملتهم على اعتقاد ما اعتقدوه من شناعات بعيدة كل البعد عن حقيقة فكره وفلسفته.

4. المقدمات العقدية في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

بعد إشارتنا إلى نموذج من الدعاوى الفاسدة بصدد أبي الوليد، نمضي إلى تعريف المقصود بالمقدمات العقدية التي قلنا إن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» تستند عليها؛ فنقول: إن المقصود بها هاهنا القضايا التي تتصل بالعقيدة، وتكون منها بمثابة الأصل بحيث لا تكون إلا بوجودها، ولا تفسد إلا بزوالها؛ مثل الاعتقاد في الألوهية، والنبوة، فأما الألوهية، فهي صاحبة العقيدة بالأصل، وأما النبوة فهي المبلغة عن صاحب العقيدة، والاعتقاد فيهما من أساس التحقق بالإيمان، ومن جوهر التصديق به.

وهكذا يظهر أن تلك المقدمات ليست بالضرورة ذات مضمون مذهبي؛ فهذا أمر لا يشغلنا الساعة، وإنما ذات مضمون ديني، ومدار الاشتغال العقدي، فهي المنطلق لتقرير أي مذهب يذهب إليه صاحبها. ولسنا نأتي بجديد إذا قلنا إن تلك المقدمات هي المادة المشتركة التي على أساسها يتم بناء المذهب، وما عدا ذلك فهو محض قواسم مشتركة للمنتمين إلى الدائرة الاعتقادية الواحدة.

والمقدمات العقدية التي تعنينا هاهنا، ومنها الاعتقاد في الألوهية والنبوة على نحو خاص، هي المقدمات التي تليها نتائج من جنسها؛ أي الإيمان بالألوهية، والتصديق بالنبوة، ومن ثم فإن انطواء «البداية» عليهما، إنما يؤكد إيمان صاحبها بالأولى، وتصديقه بالثانية.

5. مظاهر وتجليات المقدمات العقدية في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

هذه المقدمات العقدية التي قلنا إن كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ينطوي عليها، مظاهر تتجلى بها، ومعانٍ تظهر بها، وتتخذ في صفحاته صورا عديدة مثل:

أ. **الحمدلة**؛ إذ وردت في «بداية المجتهد» بعدة صيغ منها:

- «أما بعد حمد الله بجميع محامده»، وجاءت في مقدمة الكتاب[16]؛
- «ولله الشكر والحمد كثيرا على ما وفق وهدى ومن به من التمام والكمال»، وردت بعد إتمام كتاب "الحج" وبدء إملاء كتاب "الجهاد"[17]؛
- «والحمد لله رب العالمين"، وردت عند إتمام كتاب "الحج»[18]؛
- «والحمد لله»، وردت في آخر كتاب "الضحايا"[19]؛
- «والحمد لله على آلائه، والشكر على نعمه»، وردت في آخر كتاب "الطلاق"؛[20]
- «والولاء والحمد لله حق حمده»، جاءت في آخر كتاب "الفرائض"[21]؛
- «والحمد لله حق حمده» جاءت في آخر كتاب "الديات فيما دون النفس"[22]؛

- «والحمد لله كثيرا على ذلك كما هو أهله»، جاءت في آخر كتاب "الأقضية" حيث يقول: «وبكماله كمل الديوان»[23].

وورود الحمدلة بجميع صيغها إنما جاء افتتاحا للكتاب - يسميه ابن رشد الديوان - وختاما له؛ غير أن ورودها في ختام الكتاب كان أكثر وأظهر، فالمؤلف كان يحمد الله ويشكره على أن وفقه إلى وضع كتابه «البداية والنهاية».

ب. كما تتخذ في صفحاته صورة **البسملة**؛ حيث وردت بصيغة واحدة هي «بسم الله الرحمن الرحيم»، في مواضع شتى، وتقترن دائما ببداية الكتب التي كان يمليها أبو الوليد. وهكذا فقد وردت في أول كتب البداية سوى كتابي "الضحايا"[24]، و"العقيقة"[25]، مثل كتب "الجهاد"[26]، و"الصلاة"[27]، و"أحكام الميت"[28]، و"الزكاة"[29]، وكتابي "الصيام" الأول[30]، و"الصيام" الثاني[31]، وكتب "الاعتكاف"[32]، و"الحج"[33]، و"النكاح"[34]، و"الإيلاء"[35]، و"الإجارات"[36]، و"الجُعل"[37]، و"القراض"[38]، و"المساقاة"[39]، و"الشركة"[40]، و"الشفعة"[41]، و"القسمة"[42]، و"الرهون"[43]، و"الحجر"[44]، و"التفليس"[45]، و"الصلح"[46]، و"الكفالة"[47]، و"الحوالة"[48]، و"الوكالة"[49]، و"اللقطة"[50]، و"الوديعة"[51]، و"العارية"[52]، و"الغصب"[53]، و"الاستحقاق"[54]، و"الهبات"[55]، و"الوصايا"[56]، و"الفرائض"[57]، و"العتق"[58]، و"الكتابة"[59]، و"التدبير"[60]، و"أمهات الأولاد"[61]، و"الجنايات"[62]، و"الجراح"[63]، و"القسامة"[64]، و"أحكام الزنى"[65]، و"القذف"[66]، و"السرقة"[67]، و"الحرابة"[68]، و"الأقضية"[69]، و"الصيام"[70]، و"الاعتكاف"[71]، و"الحج"[72].

ت. ولم تقتصر تلك الصور على الحمدلة والبسملة، بل اتخذت صورة **التسبيح بالذات الإلهية والتعظيم لها**؛ حيث جاءت في صيغ متعددة مثل «الله تعالى»[73]، أو «الله عز وجل»[74]، أو «سبحانه وتعالى»[75]، أو صيغة «سبحانه» فقط[76]؛ وتقترن دائما بإيراد آية قرآنية في معرض بيان أسباب اختلاف الفقهاء في مسألة فقهية من مسائل الفقه الإسلامي.

ث. وكما تتخذ صور البسملة والحمدلة والتسبيح والتعظيم، تتخذ أيضا صورة **التصلية على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم**؛ إذ كثيرة ما هي، ويقترن ورودها بالبسملة في بداية كتب "الصلاة"[77] و"الصيام" الأول[78]، و"الصيام" الثاني[79]، و"أحكام الميت"[80]، و "الزكاة"[81]، و"النكاح"[82]، و"الإيلاء"[83]؛ و"الإجارات"[84]، و"الجُعل"[85]، و"القِراض"[86]، و"المساقاة"[87]، و"الشركة"[88]، و"الشفعة"[89]، و"القسمة"[90]، و"الرهون"[91]، و"الحجر"[92]، و"التفليس"[93]، والصلح[94]، و"الكفالة"[95]، و"الحوالة"[96]، و"والوكالة"[97]، و"اللقطة"[98]، و"الوديعة"[99]، و"العارية"[100]،

و"الغصب"[101]، و"الاستحقاق"[102]، و"الهبات"[103]، و"الوصايا"[104]، و"الفرائض"[105]، و"العتق"[106]، و"الكتابة"[107]، و"التدبير"[108]، و"أمهات الأولاد"[109]، و"الجنايات"[110]، و"الجراح"[111]، و"القسامة"[112]، و"أحكام الزنى"[113]، و"القذف"[114]، و"السرقة"[115]، و"الحرابة"[116]، و"الأقضية"[117].

ويكاد لا يخلُ كتاب من كتب «البداية» من التصلية على الرسول الأكرم صلوات الله عليه وسلم، حين البداية بإملاء مسائلها، أو ذكره عليه الصلاة والسلام خلال الاستشهاد بحديث نبوي شريف، أو بيان أوجه الاختلاف والاتفاق بين فقهاء المسلمين في مسائل فقهية محددة.

ج. ومن الصور الأخرى لتلك المقدمات العقدية، **الترحم على العلماء والفقهاء** في صيغتها المعهودة «رحمة الله عليه» حيث استعملها أبو الوليد لما ذكر جده أبا الوليد بن رشد (520هـ/ 1126م)[118]، وشيخ جده أبا بكر بن رزق[119]. كما استعمل صيغة "رحمه الله" حين ذكر جده أيضا[120]، وأبا عمر ابن عبد البر[121]، وإمام دار الهجرة رضي الله عنه، وهو الأغلب[122].

ح. وتشترك مع سائر الصور السابقة، صورة أخرى تتخذ من جوهر **المشيئة الإلهية** عنوانا لها، وتتجلى في صيغة "إن شاء الله تعالى"[123] وهي من الصيغ الواردة في البداية، واستعملت في سياقات مختلفة، وكلها إقرار بالمشيئة الإلهية كما هو بيّن. كما استعمل أبو الوليد صيغتين تنطويان على الإقرار بنفس المشيئة الإلهية وهما "وإن أنسأ الله في العمر..."[124]، و" فإن يسّر الله تعالى فيه"[125]، وكل من الصيغتين تردان في تقرير مسألة علمية معلقة أو وضع كتاب مؤجل.

خ. وكذلك صيغة **"والله الموفق للصواب"**؛ فهي تُضاف إلى غيرها من الصور لتبين الأثر العقدي لمتن البداية، وهي من الصيغ المعروفة في الأدبيات الإسلامية بجميع أصنافها، وقد وردت في البداية[126] في مناسبات مختلفة، مثل بيان رأي حول مسألة فقهية[127]، أو الإعلان عن قدر معين في بسط مسألة[128].

د. وتشترك معها عبارة لطيفة تكررت كثيرا[129]، وهي **"والله أعلم"**؛ تدل على التواضع العلمي لصاحبها، وتكشف جانبا عقديا، يتجلى جوهريا في أن الله سبحانه وتعالى أكثر علما من عباده، والأرجح أنها مستوحاة من بيان القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 214)، أو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85).

ذ. وأخيرا، الاستشهادات القرآنية والحديثية الكثيرة التي يزخر بها كتاب «البداية»[130]، فهي إن دلت على شيء، فعلى تصديق بصاحب الرسالة، وإيمان بمبلغها، وليس فحسب اقتضاء لتعلة منهجية في طلب أسباب الخلاف، والسعي إلى تأصيله في الكتاب والسنة.

6. معاني المقدمات العقدية ودلالاتها في «بداية المجتهد»

لم نعرض لمظاهر المقدمات العقدية في

كتاب «بداية المجتهد» إلا لنؤكد مسألة أساسية تراءت لنا عند إمعان النظر في هذا المتن الفقهي المقارن، وهي اقتران الجانب العقدي بالجانب الفقهي لدى أبي الوليد، وإن دقت آثاره، وخفيت معالمه. ولمزيد بيان لهذه المسألة، نستعيد النظر في المظاهر والتجليات التي اتخذتها، والتي حرصنا على الوقوف عندها؛ فالحمدلة حمد لله على عموم النعم التي حبا بها العبد، وإقرار بألوهية المحمود، واعتراف بقدرته على إيجاد النعم، وتسليم بإرادته في منعها.

والبسملة تبرك باسمه تعالى الذي يُحمد، واستحضار عظمته، واستدعاء رحمته؛ وأيما أمر لم يبدأ بالبسملة فهو أبتر.

أما التعظيم للذات الإلهية، فإقرار بالوحدانية، وتسبيح بحمدها، واستعظام لقدرتها، وتنزيه لذاتها، وتأدب في حضرتها.

ثم إن التعويل على المشيئة الإلهية في الأفعال والقرارات، ليس اعترافا بالألوهية فحسب، بل هو اعتراف بنفاذ إرادتها، وأن ما من شيء إلا بإرادتها، فالمشيئة الإلهية حق، والتعويل عليها من علامات الإيمان، والإقرار بها من أمارات العبودية.

واستدعاء التوفيق الإلهي تتويج لكل ما سبق من اعتراف بالألوهية، وتعظيم للذات الإلهية، وإقرار بالوحدانية، وخضوع للمشيئة الربانية، فما يوفق إلا الله الذي تنفذ مشيئته وإرادته في كل شيء.

وحيث إن مقام التعظيم يقتضي مقام المشيئة، صار التأدب مع الله تعالى والتواضع مع الناس، يحمل العالِمَ على ما بلغه من علم وعلى ما حصله من معرفة، الاعتذار بأن "الله أعلم"، مصداقا لمقام الألوهية التي تعني فيما تعنيه، العلم والإرادة.

وكما كان التأدب مع الله تعالى، إقرارا بألوهيته، واعترافا بوحدانيته، وخضوعا لمشيئته، كان التأدب مع رسوله صلى الله عليه وسلم، اعترافا بنبوته، وتصديقا لرسالته، واستذكارا لأسوته الشريفة.

غير أن الترحم على العلماء والفقهاء، هو علامة من علامات الإيمان بالله تعالى؛ فهو الرحيم لهم، ومن أمارات الإيمان بالبعث، فهو الباعث لهم يوم الحساب، والرحيم معهم عند تقديم الكتاب من عمل أيديهم.

قد يقول معترض ما: "إن جميع هذه المظاهر ليست سوى أساليب خطابية دأب المؤلفون المسلمون على استعمالها - وابن رشد منهم -[131] وليست دليلا كافيا على اعتقاد أصحابها فيها".

كما قد يقول معترض آخر: "إن صاحب «البداية» إنما وضع موسوعته الفقهية إرضاء لحاجة معرفية في تحصيل رتبة الاجتهاد، وإشباعا لضرورة اجتماعية في توحيد الأمة، ومن ثم فالمقدمات العقدية التي صدر عنها ليست إلا فرضيات لم يحفل بتحقيقها، إنما اصطنعها فحسب من أجل الغايتين الأوليتين".

وردنا على هذين الاعتراضين بما يلي:

- صحيح إنها أساليب دأب المؤلفون المسلمون على استعمالها، ولكن ألم يكن في

مقدور من رفضها الإتيان بغيرها بما يتناسب مع اعتقاده فيها؟

- كيف بمن لا يعتقد فيها، ينشغل بعلومها، ويسعى إلى وضع بدايات للمجتهد فيها، ويجهد نفسه لتقرير نهايات المقتصد لها، ومن ثم يشتغل بأصول الفقه، ويضع فيه التأليف أو التأليفين؟

- تكرار المقدمات العقدية يدل على إيمان راسخ بها، وإلا فالكفاية في المرة أو المرتين إذا كان القصد اتباع ما جرى به العمل عند المؤلفين.

- ما الحامل على البسملة إذا لم يكن صاحب القول مؤمنا بمقام الألوهية، متشبعا بصفات الرحمة التي تسمى اسما من أسمائه الحسنى؟

- ما الداعي إلى التصلية على النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم يرسخ في النفس الإيمان بنبوته والإقرار برسالته، فجرى اللسان بالتصلية عليه كلما ذُكر؟

- لا يترحم على الفقهاء إلا من كان يرجو لهم الرحمة والمغفرة - حتى لا نقول إنه كان على مذهبهم - وخاصة على مالك، إمام دار الهجرة وابن عبد البر رضي الله عنهما، فأولهما مؤسس المذهب، وثانيهما المنافح عنه.

- لم يصلنا أن ابن رشد حقق في باقي مؤلفاته المعروفة فرضية "الألوهية" فَرَفَضَها[132]، ولا حقق فرضية "النبوة" فيها فَأَنْكَرَهَا، حتى نقول إن اصطناعه (كليهما) مع ما يقتضيهما من تعظيم الذات الإلهية، والإقرار بالمشيئة الربانية، والتصلية على النبي الكريم، والترحم على العلماء والفقهاء، وقرن التوفيق بالله سبحانه وتعالى، إنما هو محض "فرضية" مؤجلة، أو هو جريان على عمل سائد، أو هو خضوع لآداب في الكتابة مقررة.

- وما قد يُعاب عليه من آراء فلسفية تبع فيها غيره ليس إلا نحوا من النظر ارتضاه للبحث عن الحق، ولم يكن يعني خروجه عن معتقده الديني، فـ"فعل الفلسفة" عنده في نهاية الأمر "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[133]، وليس ثمة بين هذين السبيلين من النظر إلا الانسجام والتناغم[134].

- لو كان أسلوبا للكتابة لاستعمله في كتبه الفلسفية مثل «شرح الكتاب الكبير للنفس»[135]؛ فالواقف على أعمال الرجل في هذا الباب شرحا وتلخيصا وجوامع، يجد أنها تنطوي هي الأخرى على كثير مما ذكرناه من مظاهر اعتقادية؛ فقد استعمل صيغة "إن أنسأ الله في العمر"[136]، و"الحمدلة"[137]، و"البسملة" في «تلخيص أخلاق أرسطو» (الأخلاق إلى نيقوماخوس)[138]. و«مقالات في المنطق والعلم الطبيعي»[139]، وكتاب «السفسطة»[140]. كما استعمل صيغة "والله الموفق للصواب"[141] و"الله أعلم"[142]، و"الحمدلة"[143]، والتسبيح[144]، والاستعانة بالله[145] في نفس المقالات. واصطنع صيغ التنزيه[146] و"الحمدلة"[147] أيضا في جوامعه على سياسة أفلاطون. كما اصطنع صيغ التسبيح[148] والتنزيه[149] والدعاء[150] والسلام على الأنبياء[151] في «تهافت التهافت». واصطنع

"الحمدلة" و"التصلية" على الرسول صلى الله عليه وسلم في «الآثار العلوية»[152]، وفي «جوامع الكون والفساد»[153]، و«كتاب المقولات»[154]، وكتاب «البرهان»[155].
واصطنع صيغة التسبيح[156]، والدعاء في تلخيص «الآثار العلوية»[157]، و"الحمدلة"[158] و"التصلية"[159] في «شرح أرجوزة ابن سينا في الطب»، و"الحمدلة" في «كتاب النفس»[160]، كما اصطنع صيغة التنزيه[161]، والدعاء[162]، والاستشهاد بالقرآن الكريم[163] و"الحمدلة"[164] في كتاب «علم ما بعد الطبيعة»، و"التصلية" على الرسول الكريم في «تلخيص الخطابة»[165].

هذا دون أن ندخل في حسابنا "البسملة" و"الحمدلة" اللتين قد تكونان إما من إنشائه أو من إنشاء النساخ كما هو الشأن في «جوامع الكون والفساد مثلا»[166]، أو «تلخيص كتاب المقولات»[167] أو «كتاب البرهان»[168]، أو «كتاب السفسطة»[169] أو «تلخيص الآثار العلوية»[170]، أو «كتاب القياس»[171] أو «كتاب العبارة»[172] أو كتاب «علم ما بعد الطبيعة»[173]، وهي في جميع الأحوال، إشارة إلى مبلغ اقتران النظر الفقهي بالاعتقاد الديني عند صاحبها.

- ما أشيع عنه من شُبه تقدح في دينه واعتقاده، محض أكاذيب روجها عنه حساده ممن نقموا حظوته العلمية والسياسية عند السلطان كما هو معروف، وهذا أحد تلاميذه، العارفين بأحواله - وهو أبو بحر المتوفى سنة 598/ 1202 - يشهد له على «[إيمانه] وتوحيده وتعبده وخشيته وجمعه بين العلم والعمل»[174] - وهذا تلميذ آخر له - وهو عبدالكبير الغافقي - يشهد له قائلا: «إن هذا الذي يُنسب إليه (يعني محادة الشريعة) ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحدة [وهي إنكار وجود قوم عاد]»[175].

- وكذلك فعل تلميذ آخر - وهو ابن الطيلسان القرطبي - حين أخبر عن سجود القاضي شكرا لله تعالى - وكان في جماعة - لما وصلهم خبر انهزام النصارى في معركة الأرك[176].

- أما ما نُسج حول إيمانه وحقيقته المزدوجة وماديته ومثاليته في التداول الفلسفي الغربي والإسلامي[177]، فهي تأويلات لفكره لم تستطع الخروج من الدائرة الفلسفية، وجمدت على مسلماتها المنطقية، واختارت التعامي على الأفق الثقافي الذي عاش فيه أبو الوليد، وتشرب من رحيقه.

7. خلاصة المقدمات العقدية في «بداية المجتهد»

ولعل ما يستفاد من كل ذلك أن المظاهر التي رصدناها في كتاب «البداية» ليست فقط أساليب دأب المؤلفون المسلمون على استعمالها، وسار عليها أبو الوليد، بل هي جزء لا يتجزأ من منظومة المؤلف العقدية، يعتقد فيها، ويصدر عنها؛ فلم يكن بالرجل الذي يضطر إلى قول لا يرضاه، أو يُكره على أمر لا يريده. كان إذا "بسمل" فَلِعلة التبرك باسم الله، وإذا حمد الله فَلِسبب شكر نعمته، وإذا سبحه

فتعظيما لذاته، وإذا صلى على رسوله الكريم فنيلا للبركة وطاعة للأمر الرباني: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ (الأحزاب: 56)، وإذا ترحم على مالك وابن عبد البر فتأدبا معهما، وهو في جميع ذلك مقر بالألوهية، معترف بالوحدانية، مؤمن بالنبوة، يصدر عن إيمان راسخ بدينه وعقيدته، وينطلق بوعي عميق بمنزلته من أهله وبلده وأمته.

❁❁❁

الهوامش:

(1) جمال الدين العلوي، في نشرته لمقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد، ص. 5.

(2) بالإضافة إلى الدراسة التي أنجزها المرحوم محمد عابد الجابري بعنوان "ابن رشد، سيرة وفكر" (مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 1998) ونظيرتها التي نشرها الأستاذ محمد بن شريفة بعنوان "ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية" (مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1999)، يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى أعمال "رينان"، و"مونك"، و"ليرولا" و"دلفينا سيرانو" من المحدثين الذين ترجموا للرجل وأفادوا من المصادر القديمة:

E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, 1ª ed. Paris, 1852, pp. 1-22; González-Blanco (trad. esp.), t. I, F. Sempere y Compañía Editores, Valencia-Madrid, s.f, pp. 23-47; Pacheco Pringles (trad. esp.), Hiparión, Madrid, 1992, pp. 27-42; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857, pp. 418- 429; Lirola Delgado (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, IV, n° 1006, Fundación Ibn Ṭufayl, Almería, 2012, pp. 517-617; Serrano Ruano, Delfina.,"Explicit cruelty, implicit compassion: Judaism, forced conversions and the genealogy of the Banū Rushd", *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. 2, No. 2, June 2010, pp. 217–233.

(3) Brunschvig, R., "Averroès juriste", pp. 43-44.

(4) نحن والتراث، ص. 240؛ الترجمة الإسبانية، ص. 304.

(5) *Derecho musulmán*, p. 40.

(6) هذه هي حال عموم مؤلفات أبي الوليد كما قرر ذلك الأب "مانويل ألونسو" في:

M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 26.

(7) قمنا بدراسة نقدية لبداية المجتهد خلال إعدادنا لرسالتنا للدكتوراه تحت إشراف البروفيسور "أندريس مرتينيث لوركا":

Fundamentos del derecho en Ibn Rušd. Análisis crítico de la Bidāya, UNED-Madrid, 2015.

(8) Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, p. 385.

(9) من المناسب التمعن في هذه العبارة التي ترد كثيرا في مؤلفات ابن رشد: "أهل ملتنا"، مثلا في "مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، نشرة جمال الدين العلوي، ص. 231؛ جوامع سياسة أفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، ط. 2، ص. 89؛ تهافت التهافت، نشرة الجابري، ط. 2، ص. 151.

(10) “Averroes y su lectura de Alcorán”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, pp. 611-618.

(11) Emilio Tornero, “La función sociopolítica de la religión en según Averroes”, pp. 75-82.

(12) M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 26.

(13) Cruz Hernández, *El Islam del Andalus*, p. 386.

(14) Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 26.

(15) وقف الأستاذ "أندريس مارتينيث لوركا" عند كثير من هذه الطوبيقات في بعض مقالاته وكتبه، فانظرها في:

Martínez Lorca, A., “Ibn Rušd, el filósofo andalusí que revolucionó Europa”, *Jabeca*, 97 (2008), pp. 83-92; *El sabio cordobés que iluminó Europa*, El Paramo, Córdoba, 2010, p. 63.

(16) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج. 1، (جزآن في مجلد واحد) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ، ص. 2. وللإشارة، فهذه هي النشرة التي ستكون مدار عملنا في هذا الموضوع.

(17) نفسه، ج. 1، ص. 277-278.

(18) نفسه، ج. 1، ص. 278. يقول ابن رشد في هذا الصدد: حيث قال: "وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة، وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها، والحمد لله رب العالمين".

(19) نفسه، ج. 1، ص. 321.

(20) نفسه، ج. 2، ص. 93.

(21) نفسه، ج. 2، ص. 274.

(22) نفسه، ج. 2، ص. 320.

(23) نفسه، ج. 2، ص. 356.

(24) نفسه، ج. 1، ص. 314.

(25) نفسه، ج. 1، ص. 339.

(26) نفسه، ج. 1، ص. 278.

(27) نفسه، ج. 1، ص. 64.

(28) نفسه، ج. 1، ص. 164.

(29) نفسه، ج. 1، ص. 177.

(30) نفسه، ج. 1، ص. 206.

(31) نفسه، ج. 1، ص. 225.

(32) نفسه، ج. 1، ص. 228.

(33) نفسه، ج. 1، ص. 232.

(34) نفسه، ج. 2، ص. 2.

(35) نفسه، ج. 2، ص. 74.

(36) نفسه، ج. 2، ص. 165.

(37) نفسه، ج. 2، ص. 177.

(38) نفسه، ج. 2، ص. 178.

(39) نفسه، ج. 2، ص. 184.

(40) نفسه، ج. 2، ص. 189.

(41) نفسه، ج. 2، ص. 193.

(42) نفسه، ج. 2، ص. 199.

(43) نفسه، ج. 2، ص. 204.

(44) نفسه، ج. 2، ص. 210.

(45) نفسه، ج. 2، ص. 213.

(46) نفسه، ج. 2، ص. 221.

(47) نفسه، ج. 2، ص. 221.

(48) نفسه، ج. 2، ص. 224.

(49) نفسه، ج. 2، ص. 226.

(50) نفسه، ج. 2، ص. 228.

(51) نفسه، ج. 2، ص. 233.

(52) نفسه، ج. 2، ص. 235.

(53) نفسه، ج. 2، ص. 237.

(54) نفسه، ج. 2، ص. 244.

(55) نفسه، ج. 2، ص. 245.

(56) نفسه، ج. 2، ص. 250.

(57) نفسه، ج. 2، ص. 254.

(58) نفسه، ج. 2، ص. 274.

(59) نفسه، ج. 2، ص. 280.

(60) نفسه، ج. 2، ص. 291.

(61) نفسه، ج. 2، ص. 294.

(62) نفسه، ج. 2، ص. 296.

(63) نفسه، ج. 2، ص. 303.

(64) نفسه، ج. 2، ص. 320.

(65) نفسه، ج. 2، ص. 324.

(66) نفسه، ج. 2، ص. 330.

(67) نفسه، ج. 2، ص. 333.
(68) نفسه، ج. 2، ص. 340.
(69) نفسه، ج. 2، ص. 344.
(70) نفسه، ج. 1، ص. 206.
(71) نفسه، ج. 1، ص. 228.
(72) نفسه، ج. 1، ص. 232.
(73) مثلا في ج. 1، ص. 19 أو في ج. 2، ص. 258. وقد وردت 41 مرة حسب ما أحصينا.
(74) نفسه، ج. 2، ص. 44. وقد وردت 17 مرة حسب ما أحصينا.
(75) مثلا في ج. 1، ص. 185 أو في ج. 2، ص. 278. وقد وردت 6 مرات حسب ما أحصينا.
(76) مثلا في ج. 1، ص. 243، و ج. 2، ص. 348. وقد وردت 16 مرة حسب ما أحصينا.
(77) نفسه، ج. 1، ص. 64.
(78) نفسه، ج. 1، ص. 206.
(79) نفسه، ج. 1، ص. 225.
(80) نفسه، ج. 1، ص. 164.
(81) نفسه، ج. 1، ص. 177.
(82) نفسه، ج. 2، ص. 2.
(83) نفسه، ج. 2، ص. 74.
(84) نفسه، ج. 2، ص. 165.
(85) نفسه، ج. 2، ص. 177.
(86) نفسه، ج. 2، ص. 178.
(87) نفسه، ج. 2، ص. 184.
(88) نفسه، ج. 2، ص. 189.
(89) نفسه، ج. 2، ص. 193.
(90) نفسه، ج. 2، ص. 199.
(91) نفسه، ج. 2، ص. 204.
(92) نفسه، ج. 2، ص. 210.
(93) نفسه، ج. 2، ص. 213.
(94) نفسه، ج. 2، ص. 221.
(95) نفسه، ج. 2، ص. 221.
(96) نفسه، ج. 2، ص. 224.
(97) نفسه، ج. 2، ص. 226.
(98) نفسه، ج. 2، ص. 228.
(99) نفسه، ج. 2، ص. 233.
(100) نفسه، ج. 2، ص. 235.
(101) نفسه، ج. 2، ص. 237.
(102) نفسه، ج. 2، ص. 244.
(103) نفسه، ج. 2، ص. 245.
(104) نفسه، ج. 2، ص. 250.
(105) نفسه، ج. 2، ص. 254.
(106) نفسه، ج. 2، ص. 274.
(107) نفسه، ج. 2، ص. 280.
(108) نفسه، ج. 2، ص. 291.
(109) نفسه، ج. 2، ص. 294.
(110) نفسه، ج. 2، ص. 296.
(111) نفسه، ج. 2، ص. 303.
(112) نفسه، ج. 2، ص. 320.
(113) نفسه، ج. 2، ص. 324.
(114) نفسه، ج. 2، ص. 330.
(115) نفسه، ج. 2، ص. 333.
(116) نفسه، ج. 2، ص. 340.
(117) نفسه، ج. 2، ص. 344.
(118) ج. 1، ص. 22؛ ج. 2، ص. 183؛ ج. 2، ص. 344.
(119) ج. 2، ص. 134.
(120) ج. 1، ص. 22.
(121) ج. 2، ص. 295. وهذه المرة الوحيدة التي يترحم فيها عليه على كثرة ما ذكر اسمه في البداية (34 مرة).
(122) ج. 1، ص. 126. وقد وردت 23 مرة حسب ما أحصينا. ويجب التذكير أن أبا الوليد يذكر أسماء الفقهاء أمثال الشافعي وأحمد وأبا حنيفة وابن حزم وغيرهم دون الترحم عليهم سوى مالك (أغلب المرات) وابن عبد البر (مرة واحدة)، وجده أبي الوليد (4 مرات).
(123) مثلا في آخر كتاب الطلاق، نفسه، ج. 2، ص. 93. وقد وردت تسع مرات في المجموع.

(124) "وإن أنسأ الله في العمر فسنضع كتابا في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة، التي هي جزيرة الأندلس حتى يكون به القارئ مجتهدا في مذهب مالك، لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيء ينقطع العمر دونه"،ج2، ص. 332.

(125) "فهذا ما ظهر لنا في هذه المسألة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيها، ولوددنا لو أن سلكنا في كل مسألة هذا المسلك، لكن رأينا أن هذا يقتضي طولا وربما عاق الزمان عنه، وأن الأحوط هو أن نؤم الغرض الأول الذي قصدناه، فإن يسر الله تعالى فيه وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض". ج. 1، ص. 19.

(126) وردت سبع مرات حسب ما أحصينا.

(127) ج. 1، ص. 278.

(128) "وهذا القدر كاف في تحصيل قواعد هذا الكتاب والله الموفق للصواب"، ج. 1، ص. 298؛ " وهذا القدر كاف في أصول هذا الكتاب، والله الموفق للصواب"، ج. 1، ص. 314.

(129) حوالي 54 مرة مما أحصينا.

(130) الاستشهادات كثيرة لم نر داعيا لحصرها. وثمة مصنف عني بتخريجها وهو للإمام الحافظ المحدث أبي الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الغماري الحسني بعنوان "الهداية في تخريج أحاديث البداية"، في ثمانية أجزاء، أصدرته دار عالم الكتب، بيروت، 1987.

(131) "كان يصطنع في هذه الديباجة [لشرح أرجوزة ابن سينا في الطب] أسلوب كتاب الموحدين في الدعاء والتزام السجع"، بنشريفة، ابن رشد الحفيد، ص. 305.

(132) وإن كان الرجل يرفض مسألة الخلق من عدم كما هو معروف، فهو لا ينفي مسألة الخالق ويصر على استحضاره كسبب فاعل لكل العالم، وقل نفس الأمر فيما يتصل بخلود الروح. راجع لـ"أرنالديز":

R. Arnáldez, "La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le Tahafut", *Studia islamica*, 7, (1957), pp. 99-114 ; "La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le Tahafut", *Studia islamica*, 8, (1957), pp. 15-28 ; "La pensée religieuse d'Averroès.III. L'immortalité de l'âme de le Tahafut", *Studia islamica*, 10, (1959), pp. 23-41.

(133) ابن رشد، فصل المقال، نشرة الجابري، ص. 85.

(134) Maiza Ozcoidi, "La concordia entre filosofía y religión en *El fasl al-maqal* de Averroes", *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.* ° 10, 1998, pp. 215-225. UNED, Madrid.

(135) ترجمة إبراهيم الغربي (ترجمة من اللاتينية إلى العربية)، بيت الحكمة، تونس، 1997.

(136) ص. 478 من ترجمة أحمد شحلان لتلخيص أخلاق أرسطو.

(137) نفسه، ص. 479.

(138) ص. 53 من نشرة بدوي. عن أحمد شحلان في ترجمته لنفس الكتاب، هامش رقم 3، ص. 29.

(139) ص. 99 من نشرة جمال الدين العلوي.

(140) "وسنعيد فيه النظر إن فسح الله في العمر ويسر لنا أسباب الفراغ"، تلخيص السفسطة، تحقيق: محمد سليم سالم، ص. 177؛ "إن وقع لنا فراغ وأنسأ الله في العمر"، نفسه، ص. 178.

(141) نفسه، ص. 80؛ ص. 94؛ ص. 99؛ ص. 122؛ ص. 138؛ و"الله الموفق للصواب برحمته"، ص. 150؛ و"الله الموفق المستعان"، ص. 257.

(142) نفسه، ص. 86؛ ص. 102.

(143) نفسه، ص. 113؛ ص. 207؛ ص. 214؛ ص. 219.

(144) "سبحانه لا إله إلا هو وحده"، نفسه، ص. 138.

(145) "فنبتدئ نحن بعون الله..."، نفسه، ص. 259.

(146) ترجمة شحلان، ط. 2، ص. 89؛ ص. 90؛ ص. 114؛ ص. 126؛ ص. 141؛ ص. 142؛ ص. 202.

(147) نفسه، ص. 203.

(148) تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص. 119؛ ص. 121؛ ص. 141؛ ص. 149؛ ص. 159؛ ص. 224؛ ص. 226؛ ص. 238؛ ص. 254؛ ص. 255؛ ص. 257؛ ص. 300؛ "سبحانه لا إله إلا هو"، ص. 323؛ ص. 378؛ ص. 395؛ ص. 407؛ ص. 430؛ ص. 431؛ ص. 514؛ ص. 534.

(149) نفسه، ص. 179؛ ص. 224؛ ص. 302؛ ص. 407؛ ص. 489؛ ص. 511؛ ص. 511؛ ص. 521؛ ص. 555.

(150) "جعلنا الله تعالى من أهل البصائر"، ص. 149؛ "فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء..."، نفسه، ص. 204؛ "أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب بالدنيا عن الأخرى، وبالأدنى عن الأعلى، ويختم لنا بالحسنى، إنه على كل شئ قدير"، ص. 450.

(151) مثلا سيدنا عيسى وسليمان عليهما السلام. نفسه، ص. 556.

(152) نشرة سهير فضل الله وسعاد علي عبد الرازق، ص. 47؛ ص. 78.

(153) تحقيق: أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد، ص. 19؛ ص. 36.

(154) "ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو أهله وصلى الله على السيد النبي الكريم وآله وسلم تسليما"، تحقيق: محمود قاسم، ص. 154.

(155) تحقيق: جيرار جيهامي، ص. 491.

(156) "فسبحان الذي خصه [يعني أرسطو] بالكمال الإلهي"، تحقيق: جمال الدين العلوي، ص. 145.

(157) "فسنذكر إن شاء الله في كل صنف من هذه الأصناف كيف يكون وكيف يفسد..."، تحقيق: جمال الدين العلوي، ص. 213.

(158) "بعد حمد الله المنعم بحياة النفوس، وصحة الأجسام..."، مخطوط شرح أرجوزة ابن سينا (الديباجة) عن بنشريفة، ابن رشد الحفيد، ص. 304.

(159) "والصلاة على محمد خاتم الرسل وسيد الآنام..."، مخطوط شرح أرجوزة ابن سينا (الديباجة) عن بنشريفة، ابن رشد الحفيد، ص. 304.

(160) تحقيق: ألفرد .ل. عبري، ص. 153.

(161) Edición de Carlos Quirós , p. 12; p. 44; p. 269.

(162) نفسه، ص. 187.

(163) نفسه، ص. 232؛ ص. 237.

(164) نفسه، ص. 272.

(165) تحقيق: محمد سليم سالم، ص. 226.

(166) تحقيق: أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد، ص. 7؛ ص. 21.

(167) تحقيق: محمود قاسم، ص. 75.

(168) تحقيق: جيرار جيهامي، ص. 369.

(169) تحقيق: محمد سليم سالم، ص. 1 من النص المحقق.

(170) تحقيق: جمال الدين العلوي، ص. 136؛ ص. 167، ص. 213.

(171) تحقيق: جيرار جيهامي، ص. 137؛ ص. 361.

(172) تحقيق: محمد سليم سالم، ص. 11؛ ص. 200؛ تحقيق: محمود قاسم، ص. 57.

(173) Edición de Carlos Quirós , p. 3; versión árabe, p. 5.

(174) انظر محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، ص. 110.

(175) الذيل والتكملة، ج. 6، ص. 29 عن بنشريفة، مرجع سابق، ص. 110. ويقول المرحوم بنشريفة

تعليقا على هذه المسألة: ""قول لا يصدقه عاقل فكيف يصدر ذلك من أبي الوليد وهو قاضي الجماعة الحافظ للكتاب والسنة، وان حكاية ذلك القول وإشاعته من شخص أحسن إليه أبو الوليد لهو آية في الجحود"، مرجع سابق، ص. 176.

(176) الذيل والتكملة، ج. 6، ص. 29 عن بنشريفة، مرجع سابق، ص. 110.

(177) نفكر الآن في فرح أنطون و"ابن رشد وفلسفته"، الإسكندرية، 1903؛ ويوحنا قمير و"ابن رشد"، ط. 2، دار المشرق، بيروت، 1953؛ ومحمد عمارة و"المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد"، ط. 2، دار المعارف، القاهرة، 1983.

❁❁❁

لائحة المصادر والمراجع:

بالعربية:

- القرآن الكريم برواية ورش.
- ابن رشد، أبو الوليد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج. 1، (جزآن في مجلد واحد) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ.
- تلخيص السفسطة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972.
- تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1973.
- كتاب العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1978؛ تحقيق: محمود قاسم، مركز البحوث الأمريكي بمصر، القاهرة، 1981.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980.
- مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب - 1983.
- جوامع الكون والفساد، تحقيق: أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991.
- أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس، تحقيق: جيرار جيهامي، ط. 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
- أنالوطيقى الثانية أو كتاب البرهان، تحقيق: جيرار جيهامي، ط. 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
- الآثار العلوية، تحقيق: سهير فضل الله وسعاد علي عبد الرازق، القاهرة، 1994؛ تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
- كتاب النفس، تحقيق: ألفرد .ل. عبري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994.
- فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، نشرة محمد عابد الجابري، ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- تهافت التهافت، تحقيق: محمد عابد الجابري، ط. 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، ترجمة أحمد شحلان، ط. 2، الرباط، 2014.

- تلخيص أخلاق أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، ترجمة أحمد شحلان، دون مكان نشر، 2018.
- بن شريفة، محمد: ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1999.
- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ط. 6، بيروت والدار البيضاء، 1993.

بالأجنبية:

- Alonso Alonso, Manuel., *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid- Granada, 1947.
- Al-Ŷābirī, Muḥammad ᶜĀbid., *El legado filosófico árabe*, Manuel C. Feria García (trd. esp.), Trotta, Madrid, 2001.
- Averroes, *Compendio de metafísica*, edición, traducción e introducción de Carlos Quirós, Madrid, 1919.
- Brunschvig, Robert., "Averroès juriste", en *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 35-68.
- Cruz Hernández, Miguel., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1992.
- Maiza Ozcoidi, Idoia., La *concepción de la filosofía en Averroes*, Trotta, Madrid, 2001.
- Ortiz López, Juan., *Derecho musulmán*, Editorial Labor, Colección Labor, Sección VIII, Ciencias Jurídicas, n° 322, Barcelona-Buenos Aires, 1932.
- Pelayo, Menéndez., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, Librería Católica de San José, Madrid, 1880.
- Puig Montada, Josep., "La lectura de Averroes a Alcorán", en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro Roche Arnas (coord.), Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 611-618.
- Tornero, Emilio., "La función sociopolítica de la religión según Averroes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* IV (1984), pp. 75-82.

ترجمة

القاضي عبد الجبار الهَمَذاني (ت.415هـ/1025م)
العثور على أجزاء جديدة من كتاب
«المغني في أبواب التوحيد والعدل»
ضمن مجموعة المخطوطات القَرّائية[1] بالمكتبة البريطانية[2] [3]

غريغور شوارب[4]
باحث في اللاهوت والفلسفة، جامعة لندن (SOAS)

تَرجَمَةُ: غزلان بن التوزر[5]
باحثة رهن إشارة مركز أبي الحسن الأشعري - تطوان

تقديم:

إن وجود مصنفات المعتزلة بالمكتبات اليهودية بالشرق الأوسط فترة العصور الوسطى وخاصة بالمكتبات القَرائية، هو أمر متعارف عليه بين الباحثين في التراث اليهودي - العربي، وقد أسهمت المجهودات المبذولة من الشغوفين في هذا الباب إبان القرن التاسع عشر في الحفاظ وإنقاذ مجموعة من المخطوطات التي كانت عرضة للتلف؛ المطمورة بالمقابر والمنسية بالمكتبات الخاصة ومكتبات الجنيزة[6]، هذه المجموعات تشكل اليوم قاعدة بيانات هامة موزعة بين المكتبات الغربية.

في هذه الدراسة التي سنقدم اليوم سنركز على أهم هذه المجموعات؛ إذ تعد من أهم مصادر تراث المعتزلة[7]، وهي:

مجموعة فيركوفيتش الثانية:

تضم قرابة (15000) قطعة مخطوطة، اقتناها أبراهام بن صامويل فيركوفيتش (1787م-1874م) أثناء زيارته الثانية للمشرق ما بين سنتي (1863م و1865م)[8]، وستنتقل ملكيتها فيما بعد إلى المكتبة الإمبراطورية بروسيا سنة 1876م، وتوجد حاليا بالمكتبة الوطنية، وجزء آخر منها بمعهد الدراسات المشرقية بالأكاديمية الروسية - سانت بترسبورغ، ونشير إلى أن قرابة (9600) مخطوطة منها هي باللغة العربية منها (85٪) بالحرف العبري[9].

مجموعة موسى فيلهلم شابيرا (1830-1884)[10]:

تضم (145) مجلدا من المخطوطات القَرائية، اقتناها المتحف البريطاني سنة 1882م[11]، قبل سنة من إعلان شابيرا عن إفلاسه، وتتواجد اليوم بالمكتبة البريطانية تحت رقم (Or.2459-2602)[12]، وتضم

هذه المجموعة عددا من شروحات الإنجيل أو نُسخ قرّائية للإنجيل.

تشترك مجموعة **فيركوفيتش** ومجموعة **شابيرا** في العديد من الخصائص، منها ما يلي:

- اشتهار صاحبيها بالتزوير وسمعتهما السيئة في هذا الباب، مما يؤثر سلبا على القيمة العلمية لمقتنياتهما[13].

- انتماء المجموعتين إلى جنيزة معبد طائفة القَرائين بالقاهرة[14]، ومخطوطاتها تنتمي في الأصل لطائفة القَرائين بالهيت بالعراق[15].

وهذا ما يفسر تواجد العديد من مخطوطات هاتين المجموعتين مكتوبة بخط ناسخ واحد، وافتراق أوراق المخطوط الواحد بينهما؛ ومثاله المخطوط موضوع الدراسة (BL Or.2569)؛ حيث نجد جزءا منه بمكتبة سانت بترسبورغ والجزء الآخر بمكتبة لندن[16].

يظهر اهتمام الدّارسين بمخطوطات المعتزلة بهاتين المجموعتين من خلال ما قام به كل من (A.J.Borisov) و(H.Ben-Shammai)؛ حيث وضع الأول قائمة وصفية لـ(13) مخطوطا من مجموعة فيركوفيتش سنة (1935م)، ووصف الثاني عددا من النُّسخ القرّائية من مجموعة شابيرا سنة (1974م-1975م)[17]، ولا زال الكثير منها يحتاج إلى العناية لإماطة اللثام عنها والتعريف بها.

وتجدر الإشارة إلى اشتغال مجموعة من الباحثين، ومن بينهم كاتب هذه السطور، ضمن فريق عمل متخصص بدراسة التراث العربي - اليهودي، بالتعريف بعدد من نصوص المعتزلة المتواجدة بـ«مجموعة فيركوفيتش الثانية»[18].

المخطوط رقم (Or.2569) المحفوظ بالمكتبة البريطانية[19]:

أ- فهرسة المخطوط:

سنذكر الاختلافات الواقعة بين المفهرسين في وصف المخطوط رقم (Or.2569)، وهو خِلو من العنوان ومن اسم المؤلِّف، وسنحاول إعداد وصف دقيق له بناء على النسخة التي بين أيدينا، وأوّل ذلك:

فهرسة شابيرا[20]:

أشار شابيرا إلى أن عنوان المخطوط هو: كتاب «الاستعانة» للعالم القَرائي يوسف البصير[21] المذكور في كتابه «المحتوي»[22] [23].

فهرسة المكتبة البريطانية:

ذكر سجل المخطوطات المشرقية[24] بأن المخطوط هو:

كتاب فلسفي مهم بالعربية، يعالج موضوع الثواب والعقاب، يُرجَّح أنه ليوسف البصير مصنِّف المخطوط رقم (Or.2568) وهو قطعة من كتابه المنصوري/ التمييز[25]، أوراق المخطوط بها سقَط، ينتمي لفترة ق 12م[26].

أما سجل المخطوطات القَرّائية[27]، فذكر بأن المخطوط (Or.2569) هو:

قطعة كبيرة من كتاب فلسفي مهم، يُرجَّح أنه كتاب الاستعانة ليوسف البصير.

مخطوط عربي، وعدد أوراقه: 190 ورقة، من ق 12م.

وهذا الوصف هو الذي سيُدرج في كل من قائمة المخطوطات العبرية والسامرية

بالمتحف البريطاني[28]، ودليل المخطوطات العربية بالمكتبة البريطانية تحت التصنيف «أدب يهودي»[29].

فهرسة المكتبة الوطنية والجامعية بالقدس[30]:

تذكر بأن المخطوط (Or.2569) هو مجموعة فلسفية باللغة العربية[31].

ب- وصف المخطوط:

• رقم المخطوط: (Bl.Or.2569)،

مخطوط خِلو من اسم المؤلِّف والعنوان والتأريخ،

يضم العديد من أبواب «نكت الكتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل**» لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد الهَمَذاني الأسد آبادي (ت.415هـ/ 1025م)،

عدد أوراقه: 190 ورقة،

نوع الورق: مشرقي، غير مرقم، ولا يتوفر على علامة مائية[32]، ومِسطرته: (175×140مم)، الخطوط الممَدَّدة: أفقية.

• الخط: كتب بخط نسخ سريع، وبمداد بني، مهمل الهمزات وقليل استعمال علامات الترقيم، دون احترام التسطير، يوجد به شطب ولحَق (ع، صح)[33].

الأسطر: غالب الأوراق تضم 12 سطرا في الورقة الواحدة، والبقية تضم ما بين: 11، 13، 14 سطرا.

حالة المخطوط: في حالة جيدة، باستثناء بعض الخروم، وما وقع فيه من بتر من الورقة: (1) إلى الورقة: (7)، وما وقع من بتر بالهامش العلوي الأيسر والأيمن من الوجه والظهر من الورقة: (155) إلى الورقة: (162).

• كُراسات المخطوط:

يضم المخطوط 20 كُرّاسا خماسيا[34] (الكُراس الخماسي = 10ورقات):

الورقات من (1 إلى 7): تابعة لكراسة أو كراستين من بداية المجلد رقم: 13.

الورقات من (8 إلى 154): تابعة لـ(15) كراسة من المجلد، وهذه الكراسات كلها كاملة ومرتبة، ومرقمة بالهامش العلوي بوجه الورقة الأولى من كل كراسة، وهذا الترقيم هو ترقيم هندي مع استعمال الحروف ومع الإحالة إلى رقم المجلد: ثالث عشر-13 الذي تنتمي إليه،

ونجد أن:

الكراسة رقم: 13/ 3 سقطت منها ورقة مزدوجة واحدة (= 4صفحات)،

والكراسة رقم: 13/ 17 سقطت منها ورقة واحدة (= 2صفحات).

هذه الكراسات هي كالآتي:

الورقة 8و[35]: ثالثة من ثالث عشر

الورقة 16و: رابعة من ثالث عشر

الورقة 26و: خامسة من ثالث عشر

الورقة 36و: سادسة من ثالث عشر

الورقة 46و: سابعة من ثالث عشر

الورقة 56و: ثامنة من ثالث عشر

الورقة 66و: تاسعة من ثالث عشر

الورقة 76و: عاشرة من ثالث عشر

الورقة 86و: حادية عشر من ثالث عشر

الورقة 96و: ثانية عشر من ثالث عشر

الورقة 106و: ثالثة عشر من ثالث عشر

الورقة 116و: رابعة عشر من ثالث عشر

الورقة 126و: خامسة عشر من ثالث عشر

الورقة 136و: سادسة عشر من ثالث عشر

الورقة 146و: سابعة عشر من ثالث عشر

الورقات من (155 إلى 162): مبتورة الهامش العلوي، وتتكون من 4 ورقات مزدوجة[36] من كراسة كتاب التكليف (وهو المجلد الحادي عشر من النسخة اليمنية المطبوعة للمغني[37])،

الورقات من (163 إلى 184): تُكون 3 كراسات غير تامة وغير مرقمة كالتالي:

الورقات من (163 إلى 170): سقطت منها ورقة مزدوجة خارجية[38] واحدة،

الورقات من (171 إلى 176): سقطت منها ورقتان مزدوجتان خارجيتان،

الورقات من (177-184): سقطت منها ورقة مزدوجة خارجية واحدة،

الورقات من (185 إلى 190): تتكون من ورقات/ ورقات مزدوجة منعزلة: فنجد: 185، 186/ 187، 188، 189/ 190.

• التجليد:

تم ترميم المخطوط مثله مثل باقي مخطوطات المكتبة البريطانية، وتم تجليده بشكل حديث للحفاظ عليه من أي ضرر لاحق.

• اقتناء المخطوط: تم اقتناؤه من السيد شابيرا يومه 6 يوليوز 1882م.

ج- عناوين الفصول:

✦ الورقات من (1 إلى 154) والنسخة المخطوطة رقم: (RNL.Rirk.Arab.105, f.14-92)[39] تنتميان لنفس المجلد من كتاب المغني، وتُقَدَّم هذه الورقات في الترتيب على الكراريس من: (13/ 18 إلى 13/ 25)[40].

المجلد (13) من النسخة القَرائية يضم المجلدات المفقودة من النسخة اليمنية المطبوعة، وتحمل هذه المجلدات المفقودة رقم:

18: كتاب الوعد والوعيد،

19: كتاب الأسماء والأحكام أو كتاب المنزلة بين المنزلتين[41].

وهذه عناوين فصول المخطوط موضوع الدراسة[42]:

5ظ: فصل في حقيقة الشكر وشروطه

8و: فصل في بيان ما يستحق به الشكر وذكر شروطه وما يتصل بذلك

11ظ: فصل في حقيقة العبادة

13و: فصل في بيان ما يستحق به العبادة وما يتصل بذلك

14ظ: فصل في حقيقة الحمد وما يتصل بذلك

15و: فصل فيما يضاد الشكر وما يتصل بذلك

16ظ: فصل في حقيقة المدح وما يتصل بذلك

17ظ: فصل في بيان حال ما يستحق به الذم والمدح وما يتصل بذلك

21و: فصل في بيان معرفة التعظيم والإجلال والاستخفاف والإهانة وما يتصل بذلك

24و: فصل في بيان الموالاة والمعاداة وما يتصل بذلك

26ظ: فصل في بيان الرضا والسخط والراضي والساخط وما يتصل بذلك

28و: فصل في بيان الحب والبغض والمحب والمبغض وما يتصل بذلك

29ظ: فصل في بيان معنى الدعاء للغير وعليه وحقيقة اللعن وما يتصل بذلك

30ظ: فصل في بيان معنى الوعد والوعيد وما يتصل بذلك

32ظ: فصل في الترغيب والتحذير والتخويف والزجر وما يتصل بذلك

34ظ: فصل في بيان حقيقة الثواب وما يتميز به من غيره

35ظ: فصل في بيان حقيقة العقاب وما يتصل بذلك

37و: فصل في أن الثواب يستحقه المكلف بما يتكلفه من الواجب والانتهاء عن القبيح

40ظ: فصل في أن المكلف يستحق الثواب على الله تعالى وإن كان يستحق المدح على الله وعلى العباد

42و: فصل في أن ما يستحق به الذم من فعل القبيح وترك الواجب يستحق به العقاب

47و: فصل في أن العقاب لا يستحق من جهة العباد وأنه يستحق من قبله تعالى

53ظ: فصل في أن الذي يستحقه المطيع من الثواب ليس هو المدح فقط وما يتصل بذلك

56ظ: فصل في أن العقاب الذي يستحقه العاصي ليس هو الذم فقط

57ظ: فصل في أن الثواب من قبيل المنافع المعقولة والعقاب من قبيل الآلام

60ظ: فصل في أن من حق الثواب أن يصفو ويخلص من كل شائب وما يتصل بذلك

63ظ -64و: فصل في أن من حق العقاب أن يخلص مضاره من كل لذة وروح

65ظ: فصل في أن من حق الثواب أن يكون مستحقا وكذلك العقاب وما يتصل بذلك

67ظ: فصل في فائدة وصفنا لهما بأنهما مستحقان وهل يتفق فيهما أو يختلف

68ظ: فصل في أن التفضل بمثل الثواب لا يحسن وكذلك الابتداء بمثل العقاب

72و: فصل فيما يبين به الثواب من سائر المنافع وسائر المضار وما يتصل بذلك

77و: فصل في أن الثواب والعقاب يستحقان دائما وما يتصل بذلك

83ظ: فصل في أن دوام العقاب والثواب لا يمنع من صحة استحقاقهما

87ظ: فصل في بيان ما يدوم من الثواب والعقاب وما يتصل بذلك

92و/ ظ: فصل في أن المعاصي كلها متفقة في أنه يستحق بها العقاب الدائم والطاعات كلها متساوية في استحقاق الثواب الدائم بها

102ظ: الكلام في ابتداء وقت استحقاق الثواب والعقاب وابتداء وقت فعلهما وما يتصل بذلك

104و: فصل في بيان ما نقوله ونذهب إليه فيما بينا الخلاف فيه

106و: فصل في أن استحقاق الثواب والعقاب لا يتعلق بالموافاة وما يتصل بذلك

109ظ-110و: فصل في أن من حق الثواب والعقاب أن يستحقا على الفعل، كان

المعلوم أن يوافي به أو كان المعلوم أنه لا يوافي به

112ظ: فصل في أن من حق المستحق أن يكون معدوما مقدورا وما يتصل بذلك

116و: فصل في أن ما يستحقه المكلف من الثواب والعقاب مؤخر فعله إلى الآخرة غير معجّل في الدنيا

117و: فصل في أنه لا يحسن منه تعالى تعجيل الثواب الذي يستحقه المؤمن والعقاب الذي يستحقه الكافر وأن تأخيرهما واجب

118ظ: فصل في بيان ما له وجب تأخير الثواب والعقاب إلى الآخرة

120ظ: فصل في أن ما يتأخر عن المكلف من الثواب والعقاب لابد من أن يؤخره تعالى عليه في الآخرة وما يتصل بذلك

122ظ: الكلام في التعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة وذكر فصولها

123ظ: فصل في ذكر أقسام التعظيم وأقسام الاستخفاف وما يتصل بذلك

124ظ: فصل في ذكر أسباب التعظيم والتبجيل وشروط حسنهما وأسباب الاستخفاف وما يتصل بذلك

126و: فصل في الدلالة على أن قدر منه لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق وما يتصل بذلك

128و: فصل في أن ما قدمنا ذكره يحسن لكونه مستحقا وما يتصل بذلك

130و: فصل فيما يحسن فعله من التعظيم والاستخفاف من دون استحقاق وما يتصل بذلك

134ظ: الكلام فيما يزول به الثواب والعقاب وما يتصل بذلك

135ظ: فصل في أن سقوط المستحق من الثواب والعقاب وزوالهما لا يستحيل ولا يمتنع

137و: فصل في أن استحقاق الثواب والعقاب جميعا لا يصح

148ظ: فصل في إبطال قولهم إن الإحباط والتكفير يؤثران في فعل أحدهما في الدنيا

149ظ: فصل في إبطال القول بأن التكفير إنما يقع بأن يصير العقاب منقطعا في الآخرة

150ظ: فصل في الرد على عبّاد في إثباته الفرق ونفيه الإحباط والتكفير

152و: فصل في أن المكفر للعقاب هو الثواب دون الطاعة والمحبط للثواب هو العقاب دون المعصية وما يتصل بذلك

✦ الكراس المكون من (الورقات من 155 إلى 162):

هذه الورقات تابعة لكتاب التكليف وهو المجلد الحادي عشر من النسخة اليمنية المطبوعة[43]

156ظ: فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الذم والمدح

158و: فصل في ذكر الوجوه التي يستحق بها الإنسان المدح والذم

160ظ: فصل في ذكر الشروط التي لها يستحق الذم والمدح على ما قدمناه من الوجوه

✦ ثلاثة كراريس تابعة:

لكتاب التوليد (من الورقة 171 إلى الورقة

176)[44]، وكتاب الاستطاعة (من الورقة 163 إلى الورقة 170، ومن الورقة 177 إلى الورقة 187) من كتاب المغني[45].

163و: فصل في إبطال القول بأن كون القادر قادرا هو نفس القادر أو بعضه وجنسه

165و: فصل في أن القادر إنما هو الجملة دون كل بعض منه أو كل محل وأن لها بكونها قادرة حال

168و: فصل في أن القادر منا لا يصح أن يكون قادرا لنفسه ولا لا[46] لنفسه ولا لعلة وأنه إنما تقدر بمعنى

172و: فصل في ما يفعله تعالى متولدا، أيصح أن يبتدئه أم لا

173ظ-174و: فصل في بيان ما لا يصح أن يفعله القادر منا إلا متولدا وما لا يصح أن يفعله إلا مباشرا وما يصح أن يفعله من كلا الوجهين

✦ الورقات من 185 إلى 190:

يمكن لبعض منها أن تكمل النقص والسقط الواقع في الكراريس السابقة

الورقة 185: يمكن إلحاقها بالكتاب: 1-3 (ينظر:

RNL.Rirk.Arab.104, f.222-231)

الورقتان 186 و187: تنتمي لكتاب التوليد، مثلها مثل الورقات من 171 إلى 176:

الورقة 186 تُقدَّم على الورقة 171.

الورقة 187 تأتي بعد الورقة 176[47].

الورقة 188: تنتمي لكتاب الاستطاعة (ينظر:

RNL.Rirk.Arab.104, f.19, 31-38, 67-72, 81-84

RNL.Rirk.Arab.105, f.4-13)

الورقتان 189-190: يمكن إلحاقها بالكتاب 1-3.

185ظ: فصل في أن الشيء لا يجوز أن يكون موافقا لغيره ومخالفا له

188و: فصل في كلام له على القدرة لا تتعلق إلا بجزء واحد من جنس واحد في محل واحد في وقت واحد

189و: فصل في أنه لا يصح إثبات محدث للأحكام غير القديم تعالى

190و: فصل في ذكر ما يصح الاستدلال به على القديم تعالى

لقد شكّل الوقوف على هذه النسخة المخطوطة الهامة من «نكت الكتاب المغني» للقاضي عبد الجبار اكتشافا بارزا سيساعد في إضاءة جوانب علمية جديدة لهذا الكتاب؛ الذي يعد من أمهات التراث المعتزلي[48]، ولا شك أن هذه الدراسة التي قدّمنا اليوم بين يدي المهتمين ما هي إلا خطوة أولية ضمن مشروع اشتغالنا بتحقيق المخطوط، وإتاحته في القريب العاجل في شكل يليق بمكانته وبمكانة صاحبه.

❋❋❋

الهوامش:

(1) قُلتُ: القرّائية: يقصد بها التي كانت بحوزة طائفة القرّائين. والقرّاؤون هم فرقة يهودية لها عقائدها وتعاليمها الخاصة بها.

للاستزادة، فلينظر: فرقة القرائين اليهود: دراسة في النشأة وعقائدها وتأريخها إلى العصر الحاضر،

لجعفر هادي حسن، منشور عن مؤسسة الفجر.

(2) أتقدم بجزيل الشكر للأستاذة دومنيك أخون لمراجعة نص هذه الدراسة.

(3) قلت: نُشرت هذه الدراسة بمجلة (MIDEO) الصادرة عن معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكان بالقاهرة (IDEO)، ع 27، سنة 2008م، ص: (119-129).

(4) قلت: درس الأستاذ غريغور شوارب الفلسفة واللاهوت والفلسفة الكلاسيكية في جامعة فريبورغ (سويسرا)، والفكر والفلسفة العبرية واليهودية في الجامعة العبرية بالقدس، والدراسات الإسلامية في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

شغل منصب المدير الأكاديمي لمركز دراسة العلاقات بين المسلمين واليهود في كامبريدج بالمملكة المتحدة.

عمل كباحث في مشروع (FP7) التابع لمجلس البحوث الأوروبي: «إعادة اكتشاف العقلانية في علم الكلام في العالم الإسلامي بالعصور الوسطى».

له عدة دراسات وتحقيقات ضمن مجالات اهتماماته العلمية؛ منها: (تاريخ اللاهوت اليهودي والمسيحي وعلم الكلام الإسلامي في الأدب العربي، علم الأديان القديمة، الفلسفة العربية واليهودية، المعتزلة...)، وللاستزادة فلتراجع صفحته على هذا الرابط academia.

(5) قلت: أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ غريغور شوارب الذي رحب بترجمة هذه الدراسة وبمراجعتها.

منهجي في ترجمة هذه الدراسة:

- قصدت إلى ترجمة النص بما يحافظ على معناه ومقصود المؤلف منه، وكان من ضرورة ذلك التصرف بالحذف والإضافة لما فيه من إغناء للنص دون إخلال أو إملال،

- قمت بتحيين مجموعة من المعلومات الواردة في النص الأصلي،

- ارتأيت إدماج بعض هوامش المؤلف بالمتن، وإغناء بعضها بمجموعة من الشروحات، وإضافة أخرى جديدة، وميزت ذلك بعبارة «قُلتُ»،

- اعتمدت في ترجمة المصطلحات التقنية على:

❁ المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، نقله إلى العربية أيمن فؤاد السيد،

❁ معجم (codicologia)، تحت إشراف معهد البحوث وتاريخ النص (IRHT)،

❁ المركز الوطني للموارد النصية والمعجمية (CNRTL). وكلاهما موقعان إلكترونيان تابعان للمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS).

- ارتأيت عدم ترجمة مراجع المؤلف المعتمدة حتى يسهل الرجوع إليها،

- ارتأيت الإحالة على المرجع بالهوامش دون ذكر بياناته إلا ما تعلق بالمجلات، وإرجاء الأمر إلى لائحة المراجع في نهاية البحث.

(6) قلت: الجنيزة: مجموع الوثائق الهامة التي لا يجوز إتلافها وفق التعاليم اليهودية، ويجب أن تخزن أو تدفن في مكان معزول؛ إما كنيس أو مقبرة.

وللاستزادة عن وثائق الجنيزا اليهودية في مصر، فليراجع: وثائق الجنيزا اليهودية في مصر، ترجمة وتعليق: سعيد العكش وجهلان محمد، منشور عن المركز القومي للترجمة بمصر.

(7) للوقوف على باقي المكتبات التي تضم مخطوطات (يهودية - عربية) من أصل قَرائي، يرجى مراجعة:

D. Sklare, «A Guide to Collections of Karaite Manuscripts», p.893-924.

ويمكن أن تكون مجموعات مكتبة جامعة بغداد، ومكتبة (Vernadsky) بكييف، مضنة لنسخ قرائية للمخطوطات الاعتزالية. أما بخصوص مخطوطات المعتزلة بجنيزة ابن عزرا بالقاهرة، فليراجع:

-G.Khan, «The arabic fragments in the Cambridge Genizah Collections», p.54-60.

- الكلمات المفتاحية (فلسفة - معتزلة - عقيدة) بفهرس كتاب:

C.F.Baker and M.Polliack, Arabic and Judaeo-Arabic manuscripts in the Cambridge Genizah Collections, p.614-616.

-A.Shivtiel et F.Niessen, Arabic and Judaeo-Arabic manuscripts in the Cambridge Genizah Collections, p.763, 772.

- هامش (4) من دراسة زابينه شميتكه وعمر حمدان المنشورة بهذا العدد من المجلة:

An Edition of the QADI'ABD AL-JABBAR ALHAMADHANI's Kitab al-mugni fi 'abwab al-tawḫid wa-l-¨adl, MIDEO (27), 2008, p.37-117.

(8) لمزيد من المعلومات حول فيركوفيتش:

Tapani harviainen «Abraham Firkovitch» in Karaite Judaism (cf.n I), p.875-892.

للوقوف على وصف هذه الرحلة:

Z.Elkin et M.Ben sasson «Abraham Firkovitch et les genizot du caire à la lumiére de ses archives personnelles», p59-80.

(9) (D. Sklare)، المرجع السابق (ص: 907-908).

(10) يهودي اعتنق البروتستانتية وأصبح مبشرا دينيا، وكان مشهورا بين تجار المخطوطات والتحف بالقدس، مات منتحرا سنة 1884م. فليراجع:

Irit salmon «the life and times of Moses Wilhelm Shapira», in Truly fake: Moses Wilhelm Shapira, Master Forger, p.4-8.

(11) قام شابيرا سنة (1877م) ببيع مجموعة تتكون من (40) مخطوطا من اليمن تحت رقم: (BL Or.1451-1490) للمتحف البريطاني.

(12) يضم المخطوط رقم: (BL Or.2581) مجلدان رُقما برقم واحد مشترك، وهذا ما يفسر أن ترقيم هذه المجلدات هو 144.

(13) يراجع:

T.Harviainen «Abraham Firkovitch», p.888-890.

M.W.Shapira and the shapira fragments, département hébraique des 'Asia, Pacific & Africa collections à la British library, 1996 (cote: ORW.1986a.3188).

Colette Sirat «Les fragments shapira», revue des études juives 143(1984), p.95-111.

Fred N.Reiner «C.D.Ginsburg and the shapira affair : A nineteenth-century dead sea scroll controversy» : the british library journal 21.1 (1995), p.109-127.

(14) Sklare, «A Guide to Collections of Karaite Manuscripts», p896.

Elkin/Ben sasson «Abraham Firkovitch et les genizot du caire...», p.76s, avec la note (80) et p.68-71 (للوقوف على وصف المعبد).

ونشير إلى أن الحملة الصليبية لسنة 1099م وما تعرضت له الجماعات اليهودية بفلسطين من قتل وغيره في تلك الفترة كانت سببا في تهجير العديد من ممتلكاتها المخطوطة إلى القاهرة. ينظر:

Geoffrey Khan «karaite bible manuscripts from the cairo genizah», p.19 et notes 61s.

(15) للوقوف على معلومات أكثر حول منطقة الهيت المتواجدة على نهر الفرات، يراجع:

G.Khan «the arabic dialect of the karaite jews of Hit», Zeitschri für Arabische Linguistik, n°34 (1997), p53-102.

T.Harviainen «Abraham Firkovitch, the karaites in Hit and the provenance of Karaite transcriptions of Biblical Hebrew into Arabic script», folia orientalia 28 (1992), p.181s.

(16) وجدنا أيضا أن مجموعة من مخطوطات جنيزة معبد ابن عزرا أو مقبرة البساتين بالقاهرة توجد موزعة بين خزائن كامبردج وأكسفورد ومانشستر ونيويورك وباريس وغيرها، وللوقوف على مزيد من المعلومات، فليراجع:

G.Khan, karaite bible manuscripts, p.3s, 16, 19, et Elkin/Ben sasson, Abraham Firkovitch et les genizot du Caire, p.78s.

قُلت: معبد أو كنيس ابن عزرا: نسبة إلى عزرا الكاتب الحبر اليهودي، يقع المعبد بمصر القديمة، ويعد من أكبر المعابد بها، وتضم الجنيزة التابعة له عددا كبيرا من المخطوطات، أصبح فيما بعد موقعا أثريا ومزارا سياحيا بعدما أعيد ترميمه، وأما مقابر أو مقبرة البساتين فتعد هي أيضا ثاني أقدم مقبرة لليهود في العالم. موقع qantara.

(17) ينظر:

هامش (5) و(6) من دراسة زابينه شميتكه وعمر حمدان السابقة الذكر.

Haggai Ben-shammai «Some Judaeo-Arabic Karaite Fragments In The British Museum Collection», bulletin of the school of oriental and african studies 38, (1975), p.126-132 (BL.Or.2582, n°3, 4, 14).

Borisov.A.J. «Mu'tazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publicnoj Biblioteki v Leningrade», Bibliografija Vostoka 8-9, p71.

ونشير إلى أن أرقام العديد من المخطوطات التي وصفها (Borisov) قد وقع فيها تغيير، وهذا ما لم ينتبه إليه (Alexander.Traiger) في مقالته:

«Andrei Iakovlevič Borisov (1903–1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy», Arabic Sciences and Philosophy 17(2007), p.186-188.

قلت: عرض المؤلف في هذا الكتاب (ص: 186-188) القائمة الوصفية التي وضعها (Borisov) لوصف المخطوطات 13 من مجموعة فيركوفيتش الآنفة الذكر.

(18) بإشراف اشميتكه ومادلنغ، خلال العام الجامعي (2005م-2006م) بمعهد الدراسات العليا بالجامعة العبرية بالقدس. ويراجع بهذا الخصوص:

Sabine Schmidtke «mu'tazili manuscripts in the Abraham Firkovitch collection, St.Petersburg: A descriptive catalogue», A Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism. Eds. C.Adang, S.Schmidtke & D.Sklare. Würzburg: Ergon Verlag, 2007, p.377–462.

(19) قلت: أخبرني الأستاذ غريغور شوارب بأنه بصدد الاشتغال به، ومن المنتظر صدوره سنة 2021م، وتتوفر نسخة من المخطوط على موقع المكتبة البريطانية الإلكتروني.

http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_2569_fs001r

(20) وضع هذه الفهرسة لمجموعته التي أراد بيعها للمتحف البريطاني. ينظر:

Berlin, staatsbibliothek, Or.fol.1342, p.333, 9ème rubrique thématique (K9): philosophy/theology, #8.

(21) نجد بحاشية الورقة (46r) ملاحظة بخط اليد ونرجح أنها لشابيرا، تضع احتمالية أن يكون المخطوط هو سفر الاستعانة ليوسف هاروئيه (أي يوسف البصير).

قلت: ينظر ترجمة يوسف البصير:

G.Schwarb «Yūsuf al-Baṣīr». Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Executive Editor Norman A. Stillman . Brill, 2010.

(22) Georges Vajda «Al- kitāb al-muḥtawī de Yūsuf al- Baṣīr»: Texte, traduction et commentaire, p.756:16.

قلت: الكتاب عبارة عن دراسة وترجمة إلى الفرنسية لكتاب المحتوي مع إدراج النص الأصلي.

ويحيل (Vajda) أيضا على كتاب الاستعانة في ص: (523). ينظر:

S.pinsker «Lickute Kadmoniot: Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur», 2ème partie, p.196:29.

Yosef AL-Gamil: «Sefer ha-Ne'imot», Ashdod, 2004, p. 335:2.

(23) قلت: عرض فيه يوسف البصير النظريات التي ينسبها موسى بن ميمون للمتكلمين المسلمين.
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار، ص: (1/ 82).

(24) قلت: ص: 83، وُضع هذا السجل سنة 1882م، ولم يطبع.

(25) قلت: التمييز كتاب في أصول الدين، والمنصوري هو إبرازة متأخرة عنه.

G.Schwarb «Yūsuf al-Baṣīr». Encyclopedia of Jews in the Islamic World.

(26)Yūsuf al- Baṣīr, Das Buch der Unterscheidung, Judäo-arabisch/Deutsch, p.90-2.

Revue des études juives, 23 (1891), p.288.

(27) قلت: ص: 31، من إعداد (Reinhart Hoerning) سنة 1889م.

(28) نشرة (Margoliouth)، ص: 67.
لم يدرج وصف المخطوطات رقم: (أ Or.2569 2599-2602)، ضمن فهرس المخطوطات العبرية والسامرية بالمتحف البريطاني تحت تصنيف: «فلسفة»، ويُرجَّح أن ذلك راجع لسببين: الأول نسبة المخطوط ليوسف البصير كما عند (Hoerning)، والثاني إدراج المخطوطات العربية لمصنفين مسلمين لم يكن من شرط فهرس (Margoliouth)، مع أنه يضم مخطوطات عبرية لمصنفين مسلمين ومصنفات عبرية بخط عربي.

The trustees of the British Museum, rubrique: philosophy, vol 3, p.172-233.

(29) نشرة (C.F.Baker)، ص: 424، وصف (Margoliouth) للمخطوط أدرجه (Moritz Steinschneider) في:

Die arabische literatur der juden, p90, §50, n°9.

(30) تضم هذه المكتبة جميع محتويات مجموعة شابيرا.

(31) ذكر (H.Ben-Shammai) بأن هذا المخطوط هو نص لمؤلِّف مسلم في علم الكلام.

Review of G.Vajda, Al- kitāb al-muḥtawī de Yusuf Al-Basir, Kiryat Sefer 62 (1988-1989), p.412, n.14.

(32) قلت: معجم مصطلحات المخطوط العربي، ص: 211-212.

(33) ينظر:

A.Gacek, the arabic manuscript tradition: A glossary of of Technical Terms and Bibliography, p.82, 98.

(34) قلت: الكُرّاس الخماسي يتكون من خمس ورقات مزدوجة (= عشر ورقات = عشرون صفحة)، والمخطوط موضوع الدراسة يضم 20 كراسا خماسيا أي 200 ورقة.

(35) قلت: و: وجه ورقة المخطوط.

(36) قلت: أي 8 ورقات.

(37) قلت: طُبع الكتاب على نسخة خطية بمكتبة الأوقاف الشرفية التابعة للجامع الكبير بصنعاء - اليمن.

(38) قلت: ورقة مزدوجة خارجية: هي التي تُكوّن أوّل وآخر الأوراق من الكُرّاس. موقع:
codicologia

(39) قلت: جزء من كتاب المغني: نسخة فيركوفيتش محفوظة بالمكتبة الوطنية بروسيا تحت رقم: (arab.105, f.14-92)، وقد نُشر تحت عناية زابينه شميتكه وعمر حمدان، (MIDEO, n°27, 2008, p.37-117).

(40) قلت: فلتراجع الدراسة التي قدمتها شميتكه بهذا الخصوص مع مجموعة من الباحثين في:

S.Schmidtke «mu'tazili manuscripts in the Abraham Firkovitch collection...», p.387-391

(41) يضم المجلد (7) من النسخة القرائية مجلدان من النسخة اليمنية المطبوعة، وهما: المجلد (11): كتاب التكليف، والمجلد (12): كتاب النظر والمعارف.
يضم المجلد (6) من النسخة القرائية: المجلد (9): التوليد، والمجلد (10): الاستطاعة.
ينظر: (RNL.Firk.Arab.104, f.14-19).

(42) قلت: و: وجه ورقة المخطوط/ ظ: ظهر. وقد تمت مراجعة عناوين الفصول بالرجوع للنسخة الخطية، وتصحيح الأخطاء الإملائية الواردة فيها.

(43) ينظر استعراض الفروقات بين النسخة اليمنية المطبوعة والنسخة القرائية التي اعتمدت على دراستنا هذه: نكت الكتاب المغني: مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، تقديم وتحقيق: عمر حمدان وزبينه اشميتكه، (ص: 164-172).
قلت: بناء على هذه الدراسة التي نقدم اليوم، وبعناية صاحبها طُبع نكت الكتاب المغني، مع تقديم دراسة وافية عن النُّسخ المعتمدة وغير ذلك من قضايا الكتاب، تقديم وتحقيق: شميتكه وحمدان، بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية سنة 2012م، وهذا الكتاب هو مختصر منقح من المغني للقاضي عبد الجبار، ويضم أبواب: الكلام في التوليد/ الكلام في الاستطاعة/ الكلام في التكليف/ الكلام في النظر والمعارف.
للاطلاع على النسخة الرقمية من الكتاب، يرجى مراجعة موقع: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

(44) ينظر هامش (24)، ص: (26-34)، وأيضا:
J.Katz Hecker, Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitab Al-Tawlid From Al-Mughni Fi Abwab Al-Tawhid Wa-L-'Adl by Qadi 'Abd Al-Jabbar Al-Hamadhani, with Introduction and Notes, p.335-364.

(45) ينظر: الوصف الذي قدمته شميتكه وحمدان بخصوص النسختين (RNL.Firk.Arab.104, 105)، والهامش (24)، ص: (123-130).

(46) قلت: كذا وردت بالنسخة الخطية. وارتأيت عدم التدخل بمضمون المتن، وإرجاء الأمر للمحقق.

(47) ينظر: Katz Hecker, «Reason and Responsibility...», p.332-335أ364-370.

(48) ينظر:
Sophia Vasalou, Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics.

❋❋❋

المراجع المعتمدة:

ارتأيت البدء بالمراجع التي اعتمدها المؤلف، ثم تذييلها بالمراجع التي اعتمدت في ترجمة هذه الدراسة، وترتيب الجميع ترتيبا ألفبائيا.

النص الأصلي:

➢ Adam Gacek, the arabic manuscript tradition: A glossary of Technical Terms and Bibliography, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, Volume: 95, Brill 2008.

➢ Andrei Iakovlevič Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy, Arabic Sciences and Philosophy 17 (2007).

➢ A.Shivtiel et F.Niessen, Arabic and Judaeo-Arabic manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Taylor-

➤ Geoffrey Khan «karaite bible manuscripts from the cairo genizah», Cambridge: CUP, 1990.

➤ Georges Vajda, Al-Kitāb al-Muḥtawī de Yūsuf al- Basīr, Texte, traduction et commentaire. Édité par D.R. Blumenthal, Volume 12, By: Vajda, Publication Date: 01 Dec 1985.

➤ Gregor Schwarb. "Yūsuf al-Baṣīr." Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Executive Editor Norman A. Stillman . Brill, 2010.

➤ Haggai Ben-Shammai Review of G.Vajda, Al- kitāb al-muḥtawī de Yusuf Al-Basir, Kiryat Sefer 62 (1988-1989).

➤ Haggai Ben-shammai «Some Judaeo-Arabic Karaite Fragments In The British Museum Collection», bulletin of the school of oriental and african studies 38, (1975).

➤ Hamdan Omar & Schmidtke Sabine « Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) : On the promise and threat, an edition of a fragment of the Kitāb al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-ʿadl preserved in the Firkovitch-collectio, St. Petersburg (II Firk Arab. 105, ff. 14–92) ». MIDÉO 27 (2008), Peeters (Louvain, Paris).

schechter new series, Cambridge: Cup, 2006.

➤ Borisov, A.J. (1935), « Mu‘tazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publicnoj Biblioteki v Leningrade », Bibliografija Vostoka 8-9.

➤ C.F.Baker and M.Polliack, Arabic and Judaeo-Arabic manuscripts in the Cambridge Genizah Collections, Arabic old series (T-S Ar. 1a-54), Cambridge: Cup, 2001.

➤ Colette Sirat «Les fragments shapira», revue des études juives 143(1984).

➤ D. Sklare, «A Guide to Collections of Karaite Manuscripts», in Karaite Judaism: A Guide to its History and literary sources, éd. M.Polliack, Leiden: Brill.

➤ Fred N.Reiner «C.D.Ginsburg and the shapira affair : A nineteenth-century dead dea scroll controversy» : the british library journal 21.1 (1995).

➤ Geoffrey Khan «the arabic dialect of the karaite jews of Hit», Zeitschrift für Arabische Linguistik, No. 34 (1997).

➤ Geoffrey Khan, «The arabic fragments in the Cambridge Genizah Collections» , Manuscripts of the Middle East 1(1996).

➢ Irit salmon «the life and times of Moses Wilhelm Shapira», in Truly fake: Moses Wilhelm Shapira, Master Forger, Jerusalem: The Israel Museum, 2000.

➢ Judith Katz Hecker, Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of "Kitab Al-Tawlid" From "Al-Mughni Fi Abwab Al-Tawhid Wa-L-'Adl" by Qadi 'Abd Al-Jabbar Al-Hamadhani, with Introduction and Notes, Phd, University of California, (1975).

➢ Moritz Steinschneider Die arabische literatur der juden, Frankfurt a. M. Kauffmann, 1902.

➢ Revue des études juives, n°23, 1891. Publication de la Société des études juives (France).

➢ Sabine Schmidtke «mu'tazili manuscripts in the Abraham Firkovitch collection, St.Petersburg: A descriptive catalogue», A Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism. Eds. C.Adang, S.Schmidtke & D.Sklare. Würzburg: Ergon verlag, 2007.

➢ Simḥah pinsker , Lickute Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur, Wien, 1860.

➢ Sophia Vasalou, Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics, Princeton University Press, 2008.

➢ Tapani Harviainen «Abraham Firkovitch, the karaites in Hit and the provenance of Karaite transcriptions of Biblical Hebrew into Arabic script», folia orientalia 28 (1992).

➢ Tapani harviainen «Abraham Firkovitch» in Karaite Judaism (cf.n I).

➢ Yosef AL-GamIL: Sefer ha-Ne'imot, Ashdod, 2004.

➢ Yūsuf al- Baṣīr, Das Buch der Unterscheidung, Judäo-arabisch/Deutsch, Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Abel, Freiburg...:Herder, 2005.

➢ Zeev Elkin et Menahem Ben sasson «Abraham Firkovitch et les genizot du caire à la lumiére de ses archives personnelles» (en hébreu), Pe'amim 90 (2002).

النص المترجم:

➢ المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي لفرنسوا ديروش، نقله إلى العربية أيمن فؤاد السيد، نشرته مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي رقم (101)، الطبعة الثانية، (1431هـ-2010م).

➢ معجم مصطلحات المخطوط العربي: قاموس كوديكولوجي، لأحمد شوقي بنبين ومصطفى الطوبي، نشرته الخزانة الحسنية، الطبعة الثانية (2004م).

➢ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشار، نشرته دار المعارف، الطبعة التاسعة.

- نكت الكتاب المغني: مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، تقديم وتحقيق: عمر حمدان وزابينه اشميدكه، نشره المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، الطبعة الأولى (1433هـ-2012م).
- Gregor Schwarb : Découverte d'un nouveau fragment du Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl du Qāḍī ʿAbd Al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) dans une collection karaïte de la British Library. MIDEO (27), 2008
- G.Schwarb «Yūsuf al-Baṣīr». Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Executive Editor Norman A. Stillman . Brill, 2010.
- Sabine Schmidtke «mu'tazili manuscripts in the Abraham Firkovitch collection, St.Petersburg: A descriptive catalogue», A Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism. Eds. C.Adang, S.Schmidtke & D.Sklare. Würzburg: Ergon verlag, 2007.

المواقع الإلكترونية:

مجلة MIDEO

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

- https://www.cnrtl.fr/definition/
- http://codicologia.irht.cnrs.fr/recherche
- https://www.qantara-med.org/index.php?lang=ar
- https://soas.academia.edu/GregorSchwarb
- http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_2569

أنشطة المركز

نظم مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء خلال السنة الماضية عدة أنشطة علمية تكوينية حققت الأهداف المرجوة منها، وبلورت في نوعيتها وطبيعتها جانبا من جوانب الخطة الإشعاعية التي يروم المركز تحقيقها بتنزيل مشروعه العام. وسنقدم في الورقة التالية من هذه المجلة تعريفا ببعض هذه الأنشطة:

Al-Ibânah

Revue culturelle d'études doctrinales et recherches
théologique achaari

Publiée annuellement par le Centre Abi al-Hassan al-Achaari
des Etudes et Recherches Doctrinales
de la Rabita Mohammadia des Oulamas



المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

30 درهما